COMPLEXUL MUZEAL ARAD

COLECȚIA MINORITĂȚI

9

Europa identităților

2008

COMPLEXUL MUZEAL ARAD
Colecția minorități
9

EUROPA IDENTITĂȚILOR

Lucrările Simpozionului Internațional de Antropologie Culturală din 23-25 mai 2007

Arad
2008

Volum editat de Complexul Muzeal Arad
Design copertă: Onisim Colta

Redactor șef: Dr.Peter Hügel
Redactor responsabil: Dr.Elena Rodica Colta
Traducători lb.sârbă: Borko Ilin, Javorka Iorgovan, Andrei Milin
lb.maghiară: Ando Andrei, Biró Margareta
lb.engleză: Corina Sabău

Adresa:
Complexul Muzeal Arad
P-ța Enescu nr.1, 310131, Arad,România
Tel.: 0040-257-281847; Fax: 0040-257-280114
e-mail:office@museumarad.ro

Părerile autorilor nu coincid întotdeauna cu opinia colectivului de redacție.Responsabilitatea morală și juridică pentru conținutul articolelor aparține autorilor.

Tipar: Tipografia TRINOM srl Arad
tel./fax: 0257-281 707

ISBN 978-973-0-05705-8

SUMAR
CONTENTS

Biljana Ratković Njegovan
Politička participacija etničkih manjina u Srbiji
Participarea politică a minorităților etnice în Serbia
The political participation of ethnic minorities from Serbia 11

Ágnes Nemenyi
Transregional migration of Romanians
Migrația transregională a românilor 27

Nagy Márta
Descrierea Raiului în volumul 32 din Codex Vaticanus Armenus
The description of Heaven in volume 32 of Codex Vaticanus Armenus 43

Brigitte Stephani
Otto Czekelius – un arhitect european și identitatea sa sibiană
The architect Otto Czekelius – an European architect and his Hermannstadt identity 54

Claus Stephani
Aspecte ale identității în avangarda europeană. Contribuția artiștilor români
Aspects of identity of the European avant-garde. The contribution of Romanian artists 64

Branislav Zarić
Identitatea europeană sau regională (națională) în contextul actual
European or regional (national) identity in nowadays context 76

Sultana Avram
Considerații privind manifestări ale patriotismului local și regional în România reflectate în bloguri
Manifestations of parochialism from Romania reflected on the internet blogs 80

Miriana Pavlovici
Europa în presa sârbilor din România
A presentation of Europe in the Serbian Newspapers from Romania 89

Elena Csobai
Relațiile românilor cu Ceilalți în satele cu populație mixtă din Ungaria
The relationships between Romanian and Hungarian communities in the mixed population villages from Hungary 102

Elena Rodica Colta
Băștinași și vinituri în Nagyfala
Settlers and newcomers in Nagyfala 113

Ilyés Sándor
Kolozsvári csoportkultúrák reprezentációi az élettörténetben
Reprezentarea subculturilor clujene în povestirea vieții
The representation of subcultures from Cluj during a lifetime story 125

Varga Sándor
A nemzeti tánctípusok hatásai és az etnikus jegyek változásai egy mezőségi falu tánckészletében
Caracterstici etnice în cultura dansului într-un sat cu populație mixtă din Transilvania
Ethnical characteristics in dance culture from a mixed population Transylvanian village 161

Peti Lehel
Sate înfrățite și turism rural. Scenele construirii identității locale
Fraternity villages and rural tourism. The stages of local identity construction 181

Mód László – Simon András
Bor és nemzeti identitás az Ópusztaszeri nemzeti történeti emlékparkban
Vin și identitate în Parcul Memorial de la Opusztaszer
Wine and identity in the Memorial Park from Opusztaszer .. 205

Narcisa Ştiucă
Căluşul românesc – o parabolă a integrării
The Romanian men's folk dance (Calusarul) – A parable of integration 221

Emilia Tomescu
Supraviețuirea identitară prin păstrarea tradiției la români.Studiu de caz: ofranda funerară în satele de pe Oltețul inferior
Identity survival for the Romanians by keeping alive their traditions.
Case study: funeral offerings in the villages along Lower Oltet River 238

Klamár Zoltán
Az identitás formái: a térfoglalás közösségi kódjának olvasatai Magyarkanizsán I.
Formele identității: o lectură a codului comunității de ocupare a spațiului la Magyarkanizsa
The forms of identity: A short reading about how the community from Magyarkanizsa occupied their space 250

Jakab Albert Zsolt
A kollektív emlékezet reprezentációi a kolozsvári helytörténeti irodalomban
Reprezentările memoriei colective în studiile locale clujene
Representation of the collective memory in Cluj-Napoca local studies 292

Mod László
Az 1848-49-es szabadságharc szerepe a helyi identitás kialakításában egy bánsági magyar településen
Rolul Revoluției din 1848-1849 în formarea identității locale, într-o comună maghiară din Banat
The role of the Revolution from 1848-1849 for the creation of local identity within a Hungarian district from Banat 305

Vajda András
(Élet)történet és identitás
Az narratív önmegalkotás esete egy sáromberki parasztember példáján
Povestea de viață și identitatea.
Legătura poveste de viață-identitate în cazul unui agricultor din Sáromberke
Lifetime story and national identity. The connection between life and national identity for a farmer from Saromberke 315

Felicia Aneta Oarcea
Pierderea identității maghiarilor din Moneasa
The lost identity of Hungarians from Moneasa 337

Bődi Erzsébet
Néhány fontos körülménz hatása a szatmári svábok nyelvváltásához
Câteva circumstanțe importante în schimbarea limbii șvabilor sătmăreni
A few important circumstances about how the language of Swabs from Satu Mare changed 358

Alexander Krell
Minoritatea națională germană din Voivodina în perioada tranziției
The German minority in Voivodina in the period of transition
.... 376

Ljubivoje Cerović
Sârbii din Transilvania
Serbians from Transylvania 398

Milena Cerović
Femeile din neamul Iakšić la curțile europene
The women from Iaksic family in Europe 413

Mladena Prelici
Instituționalizarea minorității naționale în perioada de tranziție: sârbii din Ungaria la finele secolului XX
Institutionalization of national minorities during transition: Serbians from Hungary at the end of 20th Century 423

Drago Njegovan
Croatizarea forțată a șocaților și bunevaților în Voivodina după al doilea război mondial
The assimilation of *Bunievati* and *Socati* in Voivodina after World War Two 449

Maria Vasinca Hadiji
Carașovenii – enclavă etnică în Banat
The Croatians from the mountainous region of Banat 457

Krupa András
Csanádalberti első szlovák telepeseinek házasodási adatai és szokásai a regionalitás tükrében
Date despre căsătorie și obiceiuri matrimoniale la primii coloniști slovaci din Csanádalberti
Notes about traditional wedding ceremony for Slovak colonists in Csanadalberti 468

Pavel Rozkoš
După șaizece de ani
After sixty years 489

Sînziana Preda
Între a pleca și a rămâne: dilemele supraviețuirii
Identitary Mechanisms:The Czechs from Banat 503

Tošo Doncsev
A magyarországi bolgárok identitása
Identitatea bulgarilor din Ungaria
The identity of Bulgarian community from Hungary 516

Madlena Bulboacă
Dilema copiilor născuți în familiile evreiești formate în România după Al Doilea Război Mondial
The dilemma of Jewish children born in Romania after World War Two 536

Dušan Deanac
Romii din Kikinda pe drumul emancipării între integrare și realizarea identității
The Gipsy community from Kikinda on their way to civilization 540

Erostyák Zoltán
A prikulics és zmovo alakja az oláhcigány hiedelmekben
Reprezentarea priculiciului și a zmeului în credințele țiganilor valahi
The *priculicho* and the *zmovo* in the vlach gypsy beliefs in south Békés county 558

POLITIČKA PARTICIPACIJA ETNIČKIH MANJINA U SRBIJI

Biljana Ratković Njegovan, Novi Sad(Srb)

Politička participacija podrazumeva razne oblike dobrovoljnog učešća u političkom životu i obuhvata više načina praćenja i aktivnog učestvovanja u političkim zbivanjima. Demokratije nema bez slobodne političke participacije građana. Pripadnici nacionalnih manjina treba da ravnopravno participiraju u političkom životu svoje zemlje, budući da prava etničkih manjina nisu samo individualna i kolektivna, već i – politička. U politiku ulaze radi aktivnog sudelovanja u stvaranju mehanizama za očuvanje vlastitog identiteta. Rešavanje manjinskih pitanja stvara povoljniju klimu unutar zemlje, omogućava ravnopravno uključivanje u društveni i politički život i povećava institucionalni kapacitet političkog sistema. To je i preduslov za uspostavljanje korektnih odnosa sa susednim državama, kao i za uključivanje u evropske integrativne tokove. Postojanje poverenja između većinske nacije i manjinskih etničkih zajednica uvek pokazuje kakav je karakter političkog sistema i potvrđuje ili negira demokratičnost celokupnog društvenog ambijenta.

Treba, međutim, imati u vidu da se manjine u politici pojavljuju sa dvostruktim političkim subjektivitetom: a) kao „obični“ državljani/građani; i b) kao državljani/građani s posebnim etničkim atributima, što pitanje političke participacije etničkih manjina čini posebno složenim i osetljivim.

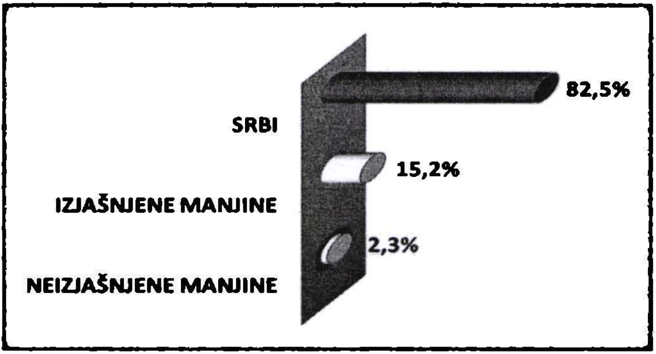
Srbija je država srpskog naroda i svih građana koji u njoj žive, pa su etničke zajednice integralni deo sistema političkog odlučivanja. Stoga je etničko pitanje u Republici Srbiji podignuto na nivo *konstitutivnog* elementa države.

Etnička (nacionalna) manjina – pojmovno određenje

Termini „etnička manjina" i „nacionalna manjina" se najčešće upotrebljavaju kao sinonimi. Prema nekim tumačenjima[1] termin „etnička manjina" je širi i obuhvatniji po svom sadržaju, jer uključuje i pripadnike drugih manjinskih kolektiviteta; obuhvata i manjine koje pripadaju etničkim grupama koje su uspele da se konstituišu kao nacija i stvore svoju nacionalnu državu, kao i one koje to nisu uspele, ali su očuvale određena obeležja.

Etničke (nacionalne) manjine su sve grupe državljana koji se nazivaju ili određuju kao narodi, nacionalne i etničke zajednice, nacionalne i etničke grupe, nacionalnosti i narodnosti. To je skupina manja od ostatka stanovništva države u kojoj živi.

Etniča manjina je svaka grupa državljana koja je po brojnosti dovoljno reprezentativna, iako predstavlja manjinu na teritoriji date države. Ona pripada nekoj od grupa stanovništva koje su u dugotrajnoj i čvrstoj vezi sa teritorijom date države. Poseduje obeležja kao što su jezik, kultura, nacionalna ili etnička pripadnost, poreklo ili veroispovest, po kojima se razlikuje od većine stanovništva. Njeni se pripadnici brinu da zajedno održavaju svoj zajednički identitet, uključujući kulturu, tradiciju, jezik ili religiju.



Učešće manjina u ukupnom stanovništvu Srbije: u Republici Srbiji živi preko 17% građana iz jasno definisanih manjinskih zajednica. Od toga, 2,3% je onih koji se nisu jasno izjasnili o svojoj nacionalnoj pripadnosti (podaci prema Popisu stanovništva 2002. godine).

Zakonske odredbe o zaštiti prava nacionalnih manjina

Ustav Republike Srbije (2006) kao i *Zakon o zaštiti prava i sloboda nacionalnih manjina* preciziraju pravac i neposrednu primenu garantovanih prava etničkih zajednica. Odredbe o ljudskim i manjinskim pravima tumače se u korist unapređenja vrednosti demokratskog društva, saglasno važećim međunarodnim standardima ljudskih i manjinskih prava, kao i praksi međunarodnih institucija koje nadziru njihovo sprovođenje.

U *Ustavu Republike Srbije* (član 18) stoji sledeće:

- ljudska i manjinska prava zajemčena Ustavom neposredno se primenjuju;

- *Ustavom* se jemče, i kao takva, neposredno se primenjuju ljudska i manjinska prava zajemčena opšteprihvaćenim pravilima međunarodnog prava, potvrđenim međunarodnim ugovorima i zakonima.

Vlaški folkor (istočna Srbija)

U *Ustavu* (čl. 75) se dalje navodi da se pripadnicima nacionalnih manjina, pored prava koja su Ustavom zajemčena svim građanima, jemče se i dodatna, individualna ili kolektivna prava. Individualna prava ostvaruju se pojedinačno, a kolektivna u zajednici sa drugima. Putem kolektivnih prava pripadnici nacionalnih manjina, neposredno ili preko svojih predstavnika, učestvuju u odlučivanju ili sami odlučuju o pojedinim pitanjima vezanim za svoju kulturu, obrazovanje, obaveštavanje i službenu upotrebu jezika i pisma. Radi ostvarenja prava na samoupravu u kulturi, obrazovanju, obaveštavanju i službenoj upotrebi jezika i pisma, pripadnici nacionalnih manjina mogu izabrati svoje nacionalne savete.

Posebne odredbe *Ustava* (čl. 77) odnose se na ravnopravnost etničkih manjina u vođenju *javnih poslova*, pa se kaže da pripadnici nacionalnih manjina imaju, pod istim uslovima kao ostali građani, pravo da učestvuju u upravljanju javnim poslovima i da stupaju na javne funkcije. Pri zapošljavanju u državnim organima, javnim službama, organima autonomne pokrajine i jedinica lokalne samouprave vodi se računa o nacionalnom sastavu stanovništva i odgovarajućoj zastupljenosti pripadnika nacionalnih manjina.

Politička participacija etničkih zajednica u Srbiji konkretizovana je kroz tri oblika:

1. učešće u organima vlasti na nivou lokalne samouprave, regiona i Srbije, tj kroz manjinske samouprave u opštini ili delu opštine;
2. nacionalne savete nacionalnih manjina i Savet za nacionalne manjine Srbije;
3. političke organizacije (partije, saveze i dr.).

Učešće u organima vlasti na nivou lokalne samouprave, regiona i Srbije

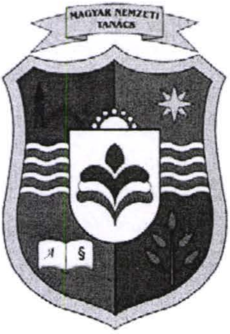
Učešće u organima vlasti na nivou lokalne samouprave, regiona i Srbije zasniva se na rezultatima izbora i proporcionalnog imenovanja. Ukoliko neka manjinska nacionalna zajednica kroz izborni postupak ne bude dobila svog predstavnika, primenjuje se institucija „pozitivne diskriminacije" kojom se obezbeđuje predstavljanje pripadnika te zajednice u lokalnim, regionalnim ili širim organima vlasti i države. Ukoliko se pak radi o imenovanjima, odnosno strukturi zaposlenih u organima uprave i državnim organima, mora se voditi računa o proporcionalnoj zastupljenosti.

Na nivou *lokalne samouprave* postoje i posebna prava građana pripadnika manjinske zajednice, shodno njihovoj zastupljenosti u lokalnim i nacionalnim institucijama u prihvatljivoj meri, srazmerna njihovoj brojnosti. Ta prava omogućavaju osnivanje manjinske samouprave u opštini ili delu opštine. Četvrtina ukupnog broja odbornika odgovarajućeg odborničkog tela, izabranih iz manjinske nacionalne zajednice, može da proglasi manjinsku samoupravu. Organi lokalne samouprave su obavezni da zatraže mišljenje od manjinske samouprave prilikom odlučivanja o pitanjima od značaja za ostvarivanje i zaštitu prava građana iz manjinske nacionalne zajednice. Manjinske samouprave se mogu povezivati u veća, koja se mogu osnivati na nivou više opština, pokrajine ili republike. Manjinske samouprave mogu radi efikasnosti i praćenja ostvarivanja prava u oblasti kulture, obrazovanja, nauke, informisanja i izdavačke delatnosti, da formiraju posebne odbore. Odbori imaju pravo da predstavke i inicijative pokreću pred zakonodavnim, izvršim i upravnim organima, kao i pred sudovima. Ovi građani imaju pravo da osnivaju sabore koji imaju pravo inicijative u vođenju državne politike u zaštiti prava pripadnika manjinskih zajednica, te pravo podnošenja predloga za izmenu odgovarajućih zakonskih i ustavnih odredbi.

Nacionalni saveti nacionalnih manjina

Nacionalni saveti predstavljaju specifičan oblik institucionalizovanog učešća nacionalnih manjina u političkom životu Srbije. Nacionalni saveti su tela koje manjinama pomažu da sačuvaju svoju posebnost, stečena i aktima garantovana prava. *Savet predstavlja nacionalnu manjinu u oblasti službene upotrebe jezika, obrazovanja, informisanja na jeziku nacionalne manjine* *i kulture, učestvuje u procesu odlučivanja ili odlučuje o pitanjima iz tih oblasti i osniva ustanove iz ovih oblasti.* Saveti se formiraju na principima dobrovoljnosti, izbornosti, proporcionalnosti i demokratičnosti i svaka nacionalna zajednica odlučuje samostalno o obrazovanju svog nacionalnog saveta.

Pripadnici nacionalnih manjina formiraju nacionalne savete radi ostvarivanja prava na samoupravu u oblasti upotrebe jezika i pisma, obrazovanja, informisanja i kulture. U *Zakonu o zaštiti prava i sloboda nacionalnih manjina* stoji da „nacionalni saveti predstavaljaju i zastupaju nacionalne manjine, da odlučuju ili grade svoje ustanove...”.



Simbol mađarskog nacionalnog saveta

Preko nacionalnih saveta manjine sarađuju sa državom kao partneri i savetodavna tela državne vlasti. Njihovi predstavnici učestvuju u odlučivanju o pitanjima od značaja za posebnost nacionalnih manjina. Savet se finansira iz budžeta i donacija. Vlada osniva Savet za nacionalne manjine, a predstavnici nacionalnih saveta nacionalnih manjina, zajedno sa članovima Vlade, su članovi Saveta.

Savet je pravno lice koje ima svoj statut i budžet. U njega ulazi najmanje 15 a najviše 35 članova, u zavisnosti od ukupnog broja pripadnika nacionalne manjine, a biraju se na period od četri godine. U Republici Srbiji je formirano 14 nacionalnih saveta, koji zastupaju interese svojih nacionalnih zajednica.

Nacionalno mešovitim opštinama smatraju se opštine u kojima jedna nacionalna zajednica čini više od 5% od ukupnog broja stanovnika ili sve zajednice čine više od 10% prema poslednjem popisu stanovništva u Republici Srbiji. U nacionalno mešovitim opštinama osniva se savet za međunacionalne odnose koji čine predstavnici svih nacionalnih i etničkih zajednica.

Predstavnike u savetu za međunacionalne odnose mogu imati zajednice sa više od 1% učešća u ukupnom stanovništvu opštine. Savet razmatra pitanja ostvarivanja, zaštite i unapređivanja nacionalne ravnopravnosti.

Savet o svojim stavovima i predlozima obaveštava skupštinu opštine koja je dužna da se o njima izjasni. Skupština opštine je takođe dužna da predloge svih odluka koje se tiču prava nacionalnih i etničkih zajednica prethodno dostavi na razmatranje savetu za međunacionalne odnose.

Savet za međunacionalne odnose ima pravo da pred Ustavnim sudom pokrene postupak za ocenu ustavnosti i zakonitosti odluke ili drugog opšteg akta skupštine opštine ako smatra da su njima neposredno povređena prava nacionalnih i etničkih zajednica predstavljenih u savetu za međunacionalne odnose i pravo da pod istim uslovima pred Upravnim sudom pokrene postupak za ocenu saglasnosti odluke ili drugog opšteg akta skupštine opštine sa statutom opštine.

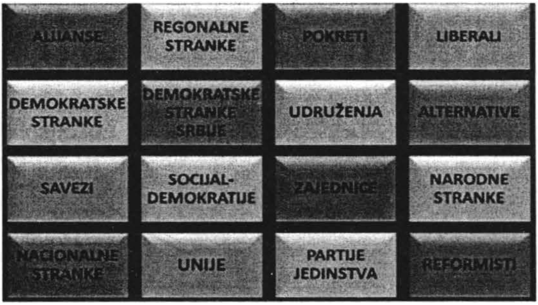
Političke stranke

Mada manjine imaju svoje predstavnike u najvećim političkim strankama, većina pripadnika nacionalnih manjina podržava političke partije koje neposredno zastupaju interese njihovih etničkih zajednica. Dakle, pripadnici etnickih manjina u Srbiji se, u velikom broju opredeljuju za stranke koje reprezentuju njihove etnicke skupine.

Manjinske stranke u Srbiji nastale su početkom 90-tih godina XX veka, kada su se formirale i većinske stranke, a kao baza njihovog nastanka poslužile su kulturne institucija nacionalnih manjina (tada: narodnosti). U početku su ove stranke nastajale kao pokreti. Vremenom su se podelili unutar sebe, da bi se danas legitimisale kao tipične političke partije i za poslednjih petnaest godina uradile mnogo na promociji svojih interesa. Poslednjih nekoliko godina u Srbiji je registrovano preko 40 stranaka etničkih zajednica.

Iako su ove stranke gotovo isključivo usmerene na svoju nacionalnu grupu (retke su one sa širim pretenzijama), a njihova sedišta nisu u glavnom gradu, ipak su se nametnule kao ravnopravni učesnici u političkoj utakmici i partneri u političkoj vlasti, sa kojima većinske stranke rado pregovaraju. Kaže se: s kim se manjinske stranke dogovaraju pre izbora – taj neće loše proći na izborima. A s kim se dogovore posle izbora, taj će biti na vlasti.

Centralne vlasti i manjinske stranke su neophodne jedne drugima. Manjine su potrebne vlastima da bi obezbedile demokratski legitimitet, a glasovi poslanika etničkih manjina u parlamentu potrebni većinskim strankama. Ipak, političkim partijama etničkih zajednica može se zameriti sledeće: zatvorenost unutar vlastite stranke; odsustvo saradnje da drugim etničkim grupama i sa etničkom većinom – Srbima; nema povezivanja i saradnje na platformi široj od usko nacionalne.

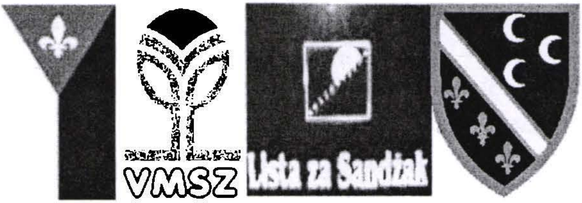

ALIJANSE
REGONALNE STRANKE
POKRETI
LIBERALI
DEMOKRATSKE STRANKE
DEMOKRATSKE STRANKE SRBIJE
UDRUŽENJA
ALTERNATIVE
SAVEZI
SOCIJAL-DEMOKRATIJE
ZAJEDNICE
NARODNE STRANKE
NACIONALNE STRANKE
UNIJE
PARTIJE JEDINSTVA
REFORMISTI

Tipovi političkih stranaka etničkih manjina

Lista tipova političkih stranaka etničkih zajednica je veoma šarolika. Ipak, preovladavaju nacionalne i konzervativne stranke, dok su stranke koje zagovaraju građanski koncept u znatnoj manjini i teško pridobijaju glasače. U programima nekih partija stoji, na primer, da su istovremeno „partije centra, građanske i nacionalne" (kako se deklariše Pokret za demokratski progres, partija Albanaca, jug Srbije). Kao i kod većinskih stranaka, partije nacionalnih manjina karakteriše veliki uticaj lidera, kao i njegova povezanosti sa organima centralne vlasti.

Parlamentarne stranke

Na poslednjim parlamentarnim izborima (2006) u parlament (Skupštinu) Srbije ušlo je sedam političkih stranaka nacionalnih manjina. To je značajna promena u sastavu srpske skupštine, budući da u prošlom sazivu nije bila zastupljena nijedna manjinska lista. Tada su predstavnici nacionalnih manjina bili izabrani na listama većinskih stranaka (posebno Demokratske stranke, DS). U najvišem zakonodavnom telu sada mesta imaju poslanici najveće mađarske stranke, poslanici dveju bošnjačkih stranaka, poslanici dveju romskih stranaka, predstavnici Albanaca sa juga Srbije, Hrvata i Slovaka iz Vojvodine, a i sam predsednik Skupštine Srbije je pripadnik manjinske zajednice (hrvatske).



Simboli manjinskih stranaka

Izborni cenzus

U proceni „najbolje visine izbornog cenzusa" međunarodna praksa je različita, ali je najčešće između 3% i 5% (ekstremno visok u Turskoj – 10% i niski izborni cenzus u Izraelu – 1,5%).

Predstavnici manjina u Srbiji dobili su svoj „direktan" prolaz u parlament nakon promena izbornog zakona, jer je u izborima primenjeno pravilo *prirodnog praga* za ulazak manjinskih stranaka u parlament. Šta više, politički izbori u pokrajini Vojvodini, uvažavajući upravo prava nacionalnih manjina, sprovedeni su prema *kombinovanom* izbornom sistemu. Tako je jedna polovina poslanika izabrana po *proporcionalnom*, a druga po *većinskom* izbornom modelu, s tim da iz svake od 45 opština mora biti izabran makar jedan poslanik.

Prema *Zakonu o izboru narodih poslanika u Narodnu skupštinu Republike Srbije* (član 81), u raspodeli mandata učestvuju samo izborne liste koje su dobile najmanje 5% glasova od ukupnog broja glasova birača koji su glasali u jedinstvenoj izbornoj jedinici. Za političke stranke nacionalnih manjina i koalicije političkih stranaka nacionalnih manjina, važi drugo pravilo: one učestvuju u raspodeli mandata i kada su dobile manje od 5% glasova od ukupnog broja birača koji su glasali. Naime, važeći izborni sistem u Srbiji predviđa da manjinske stranke, koje na izborima osvoje najmanje 0,4% glasova, mogu imati svog predstavnika u Skupštini Srbije. Time se korektano obezbeđuje pozitivna diskriminacija i manjinskoj stranci daje mogućnost da već s 12.000 do 14.000 glasova dobije svog reprezenta u parlamentu. Razlog za ovakvo zakonsko rešenje je u tome što samo jedna etnička manjina prelazi 2% (Mađari, kojih ima 3,91%), a budući da na izbore izlazi oko 50%–60% glasača, efektivni cenzus bi zapravo bio duplo niži (1%).

Neki primeri

U zemljama sa proporcionalnim izbornim sistemom, izborni prag je, po pravilu, viši nego u Srbiji, ili je jednak, osim u Sloveniji, Švedskoj, Bugarskoj, Mađarskoj (4%) i Španiji (3%).

U Nemačkoj i Poljskoj cenzus se na stranke nacionalnih manjina uopšte ne primenjuje.

> Otuda su partije nemačke manjine zastupljene u Poljskom Sejmu, dok su Danci zastupljeni u Landtagu zemlje Šlezvig-Holštajn. U centralnoj i istočnoj Evropi je, međutim, češći mehanizam garantovanih mesta za manjine. Slovenački parlament ima po jedno rezervisano mesto za mađarsku i italijansku manjinu, ali ne i za srpsku ili bošnjačku, koje po brojnosti to zaslužuju. Rumunija ima rezervisana mesta za predstavnike manjina koje nisu prošle cenzus, što rezultira sa oko 10 mandata za manjine. U Bosni i Hercegovini oba entiteta imaju rezervisana mesta za manjine. Prema izbornom zakonu Hrvatske, 3 mandata rezervisana su za srpsku nacionalnu manjinu, što je manje od procentualnog učešće Srba u stanovištu Hrvatske.

Način na koji država institucionalno tretira etničke manjine danas se računa kao uslov za pridruživanje Evropskoj uniji. U tom smislu predlažu se i sledeća rešenja pomoću kojih se može obezbediti sigurnija zastupljenost manjina u parlamentu:

a) određivanje izbornih jedinica na takav način da će manjine u njima sigurno uspeti da preskoče cenzus i uđu u parlament;
b) ukidanje cenzusa za partije manjina (prilikom čega Srbija može ali i ne mora da ostane jedna izborna jedinica);
c) zagarantovana mesta za predstavnike manjina.

Etničkim manjinama treba omogućiti da se uključe u rad parlamenta, a da se ne poremiti njegovo funkcionisanje i da manjine nemaju posebne privilegije nad većinom. Predlozi koji stižu iz evropskih tela podržavaju sistem izbornih jedinica koji uključuju manjinske partije u kombinaciji sa sistemom zagarantovanih mesta za manjine. Ima pak i mišljenja da treba uspostaviti sistem jednakog cenzusa za sve, pa da u parlament ulazi samo onaj koji „preskoči” potreban prag.

---

[1] Obradović, V. ž. (2002), *Manjine na Balkanu*, Beograd: Čigoja štampa, str. 22.

LITERATURA

1. *Ustav Republike Srbije* (2006).
2. *Zakon o izboru narodih poslanika u Narodnu skupštinu Republike Srbije*, „Službeni glasnik RS”, br. 35/2000.
3. *Zakon o zaštiti prava i sloboda nacionalnih manjina*, „Službeni list SRJ”, br. 11/2002.
4. Obradović, V. ž. (2002), *Manjine na Balkanu*, Beograd: Čigoja štampa.

PARTICIPAREA POLITICĂ A MINORITĂȚILOR ETNICE ÎN SERBIA

Rezumat

Participarea politică presupune diferite forme de participare benevolă și activă în viața politică. Reprezentanții minorităților naționale trebuie să participe cu șanse egale la viața politică deoarece drepturile minorităților nu sunt numai individuale și colective, ci și politice.

Trebuie avut în vedere că minoritățile naționale apar în politică cu o subiectivitate politică dublă:

a. ca și cetățeni obișnuiți,
b. ca și cetățeni cu atribute etnice speciale ceea ce face din problema participației politice una deosebit de complexă și sensibilă

Serbia este un stat al sârbilor și al celorlalți cetățeni care locuiesc în acest stat, iar comunitățile etnice sunt parte integrantă din sistemul politic decizionar. Din acest motiv problema etniilor este prevăzută în nivelul de element constitutiv al statului.

În Serbia peste 17 % din populație s-a declarat ca aparținând unei minorități. Dintre aceștia 2, 3 % nu s-au declarat clar cu privire la minoritatea etnică de care aparțin. (conform datelor recensământului populației din anul 2002).

Prevederi legale cu privire la drepturile minorităților naționale

Constituția Republicii Serbia (2006), ca și *Legea protejării drepturilor și libertăților minorităților naționale* precizează direcția și aplicarea drepturilor garantate ale comunităților etnice. Prevederile referitoare la drepturile omului și ale minorităților sunt interpretate în folosul îmbunătățirii valorilor societății democratice, în conformitate cu standardele internaționale privitoare la drepturile omului și ale minorităților și ale instituțiilor internaționale ce supraveghează implementarea acestora.

Participare în organismele de conducere la nivel local, regional și al Serbiei

Participarea în organismele de conducere la nivel local, regional și al Serbiei a reprezentanților minorităților etnice se face în funcție de rezultatele obținute la alegeri. În cazul neândeplinirii cenzusului minim se aplică regula discriminării pozitive, asigurându-se prezența câte unui reprezentant al acestora.

Consiliile naționale ale minorităților naționale

Consiliile naționale ale minorităților naționale sunt organismele care ajută minoritățile naționale să-și păstreze specificitatea și drepturile dobândite și garantate de lege.

Partidele politice

Cu toate că majoritatea minorităților naționale au reprezentanți în partidele politice importante, membrii acestora sunt reprezentați de formațiuni politice ce reprezintă exclusiv drepturile unei minorități.

THE POLITICAL PARTICIPATION OF ETHNIC MINORITIES FROM SERBIA

Summary

In Serbia more than 17% from population belong to national minorities. The law allows the minorities in Serbia to take part in the local and national administration. Also, 7 minority parties outran the electoral limit and they became part of Serbian parliament.

TRANSREGIONAL MIGRATION OF ROMANIANS

Agnes Nemenyi

Migrational potential

The literature mentions three main groups of causes which have a contribution to the phenomenon of migration.

1.*Socio-demographic factors*, which are general(they are present everywhere);

2.*Factors of social and networking capital* which play a role in the regulation and maintenance of the migration;

3. Subjective f*actors:* like subjective satisfaction, values and other psychical factors, which have a significant impact on migration.

The socio-demographic factors of migration

Gender Men are characterized by a higher migration potential than women and it can be explained by the traditional gender role of men which is based on social norms which approve more of the migration. The wanderlust or the courting of danger are rather part of the social self-image of men than that of the women. Men are responsible mainly for the supplying for the family and this determines them more to migrate in order to successfully fulfill this responsibility by getting a plus of income.

Age All the analysis have shown that the younger people are more inclined to migration. This can be explained by the fact of the higher level of in-satisfaction for the younger individuals related to the expectations they have, the urge for wanderlust and outbreak, and can also be caused by the expectations of the family(the younger generation should have a better life).

Qualification

The migration is a consciously generated crisis situation, of which the potential migrant expects the payback of the high-risk investment. If this works like this, then the potential migrants will be the individuals with a higher human potential. Those who have a higher level of education have higher chances to convert their human capital on the international market. But you cannot be certain that the higher educational level is demanded on the international labor-market. The higher educational level does not imply for sure the migration- potential.

Poverty

This factor can be a propelling force of migration, but in the same time it can be an impediment as it obstructs migration as this needs an investment (gathering of information, exploratory voyages, network-building, learning of foreign-language). The higher level of poverty (the lack of foodstuff) increases migration potential.

Economical activity

The position one has on the labor-market influences its migration potential. The pending position inside the household can raise the haunt for migration because it can be a solution for the winding-up of this position. The students, unemployed and those who are on child-care can be considered as being persons with a higher intention to migrate than active people and they are mostly younger people or women. The extent and the mobility of the invested capital influences the conformation of the migrational potential. In the case of the unemployed the migration potential increases because they cannot wait for an immediate solution for their situation inside their household. In the case of enterprisers and farmers the migration potential is low because they cannot convert their capital along the process of migration. The self-sufficient and micro-level agriculture decreases migration potential, because this implies a smaller size of settlement and thus a stronger commitment to their home than in the case of the urban sphere.

Settlement

The size of the settlement does not influence very strongly migration, still we expect a higher potential for those from the urban area because they have stronger connections with the international labor-market and are part of the network of global cities, of their communication and cultural system.

Social and human capital

Social capital

The literature considers the existence of external networks an increasing factor of the migration potential. The migrational milieu functions as a reference-group and stimulates or even enforces migration.

Human capital

The migrational propensity shows the strength of attachment of the individual to its home-country. The weaker this attachment is, the greater the propensity is. The previous experience on the international labor-market increases the self-confidence, develops the language-skills and the started process rolls on with a great inertial power.

Psychical capital

In order to be able to endure the hardships of the migration one needs health, self-confidence and optimism. These are forms of psychical capital which increase the effect of the factors which facilitate migration. The fact that the individual has a high confidence on his/her future and tends to transgress legal impediments if necessary, and is very self-reliant., does not get scared of the outside world.

Discontentment is the migration's driving force. People who are discontent with the general(political, security) situation as well as with the personal position (life-career, way of life) are more disposed to migration.

The socio-genesis of migration potential

- The most important factor of the migration is the psychical attachment to the home-land, the looser this attachment is the higher is the probability of a higher migration disposal.
- Unemployment enhances the chances of international migration
- Younger people are more disposed to design migration
- Optimism increases the chances of the short-term emigration
- Higher educational level and manhood increase the chances for a long-term emigration
- The low satisfaction with life-conditions also increases the chances for a long-term emigration.
- Pesimism, being a child and the satisfaction towards the political situation decreases the chances of designing emigration projects.

In Transylvania the socio-economical background of the short-term work-migration is the most complex: the drift for entering employment of the younger, unemployed males is much higher, this goes together with the bad financial status, the higher rank of the dependents and the low-level human capital of the family.

Social networks, experience (practical capital) and migration potential

In the explanation of the migration from Romania to Hungary one of the most important dimensions is the networking. There are questions related to the fact that do they have in Hungary friends and relatives? Has anyone from the family worked in Hungary before? Cousinhood and companionship have a significant share in the personal contacts when one designs a migration project. In Transylvania 80-83% of the questioned have related that they had such contacts. In relation to contacts from other countries, where this type of capital has only 52% this can be considered as being a very high proportion.

The effects of the majority-minority relation on migration

Minority status has an influence on migrational potential. The worse the respondents' appreciation towards the country's actual position and its future is the higher the disposal for entering employment in Hungary.

In a sample made upon Hungarians abroad Hungary those from Tranyslvania have reported ethnical discrimination in a percentage of 30%, in Slovakia this percentage was of 27%, in Ukraine and in Vojvodina (32%).

General Romanian cyclorama on migration

How many are they?

2,5 million households give out migrants abroad. The larger households which have more than 3 members gave out the most migrants abroad. The percentage of the employee is around 10%. They are characterized by:

- Are rather young than old;
- Are rather male than female;
- Among males between 18-59 years those from rural areas are in majority;
- Among females between 18-29 years rural ones are the most mobile, but in the case of women

between 30-59 years the ones from the urban are also well represented.

When did they leave?

There are three main periods:

1. 1990-1995 the migration ratio is under 5‰, this is the exploratory stage.
2. 1996-2001: the emigration rate has increased to 6-7 ‰. (the Schengen disposition was applied from 2002 for Romania)
3. 2002-2007- migration has become a mass phenomenon:10-28 ‰. Originally men represented 88% of the migrants but later this gender percentage distribution became more balanced (men 55%-women 45%).

The destination-countries for migration

* The destination-countries from the first period were: Israel, Turkey, Italy, Germany, Hungary (the last two just secondary distributions-by then emigration in these countries has reached 7%.
* In the second phase the number of countries has expanded with Canada and Spain
* In the third phase the two destination-countries are Spain and Italy.
* There are regional differences in choosing the purpose-country: in Moldova they head mostly to Italy and Israel, from Dobrogea to Germany and from Transylvania to Hungary.

The traits of the migrants

* The migrating population gets more diversified: the proportion of women gets tripled, the share of those who are unmarried quadruplicates

* The number of those who have a secondary-school education is eightfold
* At first the ones from the urban area were in majority, but afterwards those from the rural have overcome in proportion
* How do you get abroad?
* At first the mediator agencies had a higher role, but gradually this role was taken over by cousinship and companionship.

Regional specificities in the changes of the offshore entering employment

The destination-country of the Transylvanians has changed from Hungary to Italy.

Table nr. 1: Temporary emigration for work by destinations and periods(%)

Destination country	*PERIOD OF EMIGRATION*			
	1990-95	*1996-2001*	*2002-2006*	
Italy	*8*	*22*	*50*	*40*
Spain	*2*	*9*	*24*	*18*
Germany	*7*	*6*	*5*	*5*
Hungary	*8*	*9*	*4*	*5*
Israel	*18*	*17*	*0*	*6*
Turkey	*10*	*7*	*1*	*3*
Greece	*2*	*4*	*2*	*2*
Canada	*0*	*7*	*1*	*2*
Belgium	*5*	*1*	*0*	*1*
Russian Federaion	*5*	*0*	*0*	*1*

Other		*21*	*10*	*9*	*11*
No answer		*15*	*8*	*3*	*5*
Total leaves	*%*	*100*	*100*	*100*	*100*
	Nr.	*61*	*107*	*360*	*528*
Total left		*33*	*81*	*203*	*317*
Leaves per migrant		*1.84*	*1.32*	*1.77*	*1.66*

Source: D. Sandu(coord.): Locuirea temporară și străinatatea. Migrația economică a românilor :1990-2006, Fundația pentru o Societate Deschisă, București, 2006, p. 28.

Table nr. 2: Main destination-countries of temporary migrants by their historical regions (1990-2001)

Destination country	*Moldova*	*Muntenia*	*Oltenia*	*Dobrogea*	*Transilvania*	*Crisana-Maramures*	*Banat*	*Bucuresti*	*Total*
Italy	*76*	*21*	*62*	*75*	*42*	*41*	*43*	*75*	*50*
Spain	*14*	*54*	*21*	*0*	*17*	*29*	*4*	*0*	*24*
Germany	*1*	*8*	*0*	*13*	*3*	*3*	*29*	*0*	*5*
Hungary	*0*	*0*	*0*	*0*	*17*	*6*	*0*	*0*	*4*
Greece	*0*	*0*	*3*	*0*	*1*	*0*	*18*	*13*	*2*
France	*1*	*1*	*3*	*0*	*3*	*3*	*0*	*0*	*2*
Other	*6*	*14*	*6*	*13*	*13*	*12*	*7*	*13*	*10*
NR	*2*	*3*	*6*	*0*	*4*	*6*	*0*	*0*	*3*
	100	*100*	*100*	*100*	*100*	*100*	*100*	*100*	*100*

Source: D. Sandu(coord.): Locuirea temporară și străinătatea. Migrația economică a românilor: 1990-2006, Fundația pentru o Societate Deschisă, București, 2006, p.29.

Table nr. 3: Main destinations of temporary emigration by historical regions 2001-2006

Destination country	*Moldova*	*Muntenia*	*Oltenia*	*Dobrogea*	*Transilvania*	*Crisana-Maramures*	*Banat*	*Bucuresti*	*Total*
Italy	*76*	*21*	*62*	*75*	*42*	*41*	*43*	*75*	*50*
Spain	*14*	*54*	*21*	*0*	*17*	*29*	*4*	*0*	*24*
Germany	*1*	*8*	*0*	*13*	*3*	*3*	*29*	*0*	*5*
Hungary	*0*	*0*	*0*	*0*	*17*	*6*	*0*	*0*	*4*
Greece	*0*	*0*	*3*	*0*	*1*	*0*	*18*	*13*	*2*
France	*1*	*1*	*3*	*0*	*3*	*3*	*0*	*0*	*2*
Other	*6*	*14*	*6*	*13*	*13*	*12*	*7*	*13*	*10*
NR	*2*	*3*	*6*	*0*	*4*	*6*	*0*	*0*	*3*
	100	*100*	*100*	*100*	*100*	*100*	*100*	*100*	*100*

Source: D. Sandu(coord.): Locuirea temporară și străinătatea. Migrația economică a românilor: 1990-2006, Fundația pentru o Societate Deschisă, București, 2006, p.30.

Table nr. 4 The proportion of persons who have worked abroad by age, residence and gender

Age-group	*Type of residence*	*Men*	*Women*	*TOTAl*
18-29 years	*Rural*	*19.0*	*15.7*	*17.4*
	Urban	*13.7*	*11.2*	*12.5*
30-59 years	*Rural*	*17.5*	*4.3*	*11.1*
	Urban	*11.4*	*9.6*	*10.5*
60+ years	*Rural*	*0.4*	*0.7*	*0.6*
	Urban	*0.5*	*0.5*	*0.5*
Total		*11.8*	*7.1*	*9.4*

Source: D. Sandu(coord.): Locuirea temporară și străinătatea. Migrația economică a românilor: 1990-2006, Fundația pentru o Societate Deschisă, București, 2006, p.30.

Table nr. 5:”How did you obtain work abroad, by….?”(%)

Country	*contracts through the office of labour force*	*private firms or intermedaites from Romania*	*Cousinships abroad*	*Friends abroad*	*asked directly the employer*	*other*	*NR*	*Total*	
								%	*N*
Spain	*6*	*4*	*32*	*23*	*21*	*11*	*3*	*100*	*95*
Italy	*0*	*11*	*29*	*31*	*13*	*8*	*8*	*100*	*213*
Hungary	*3*	*3*	*27*	*40*	*13*	*13*	*0*	*100*	*30*
Turkey	*0*	*6*	*13*	*38*	*19*	*13*	*13*	*100*	*16*
Germany	*6*	*29*	*9*	*18*	*18*	*18*	*3*	*100*	*34*
Israel	*19*	*66*	*3*	*0*	*0*	*3*	*9*	*100*	*32*
Canada	*0*	*0*	*0*	*40*	*10*	*50*	*0*	*100*	*10*
Greece	*0*	*42*	*0*	*8*	*25*	*8*	*17*	*100*	*12*
Other countries	*12*	*14*	*14*	*14*	*12*	*27*	*8*	*100*	*66*
NR	*4*	*4*	*0*	*44*	*19*	*4*	*26*	*100*	*27*
Total (%)	*4*	*14*	*21*	*26*	*14*	*12*	*8*	*100*	*535*

Source: D. Sandu(coord.): Locuirea temporară și străinătatea. Migrația economică a românilor: 1990-2006, Fundația pentru o Societate Deschisă, București, 2006, p.34.

Table nr. 6: The legal status of the employment of the migrants abroad, by country(%)

Country	*Ilegal*	*Legal*	*Illegal and Legal*	*No answer*	*Total*	
Turkey	*75*	*25*	*0*	*0*	*100*	*16*
Italy	*60*	*22*	*10*	*9*	*100*	*213*
Spain	*45*	*28*	*15*	*12*	*100*	*95*
Germany	*38*	*50*	*0*	*12*	*100*	*34*
Hungary	*30*	*40*	*17*	*13*	*100*	*30*
Greece	*25*	*75*	*0*	*0*	*100*	*12*
Israel	*6*	*94*	*0*	*0*	*100*	*32*
Canada	*0*	*100*	*0*	*0*	*100*	*10*
USA	*0*	*100*	*0*	*0*	*100*	*9*
Other country	*37*	*47*	*4*	*12*	*100*	*57*
No answer	*37*	*56*	*0*	*7*	*100*	*27*
Total countries	*45*	*39*	*8*	*9*	*100*	*535*

Source: D. Sandu(coord.): Locuirea temporară și străinătatea. Migrația economică a românilor: 1990-2006, Fundația pentru o Societate Deschisă, București, 2006, p.36.

Consequences of the migration:

- *Financial;*
- *Building or modernizing the housing;*
- *Equipping the household;*
- *Automobile(30%);*
- *In the rural purchasing of land and property and agricultural equipment;*
- *In the urban investment in ventures;*
- *Change of mentality (more critical view, implication in politics and a constructive view).*

Table nr. 7: The Calvinist Deaconess School from Cluj/Kolozsvar

Nr.	Year of licence	Nr. of graduates	Health Care	Church	Postgraduate (University)	International labour	Other fields	Not employed	No information
1	1995	56	52	2	2(+2)	5	-	-	4
2	1996	17	16	1	2(+2)	5	-	-	1
3	1997	22	18	1	-	7	-	-	4
4	1998	12	12	1	1	4	-	-	-
5	1999	28	24	2	5	8	-	-	4
6	2000	20	19	1	2	7	-	-	1
7	2001	49	45	1	6	21	2	-	2
8	2002	24	19	2	1	6	1	-	4
9	2003	37	31	3	4	10	-	-	6
10	2004	24	22	-	-	8	1	-	1
11	2005	13	11	2	-	-	1	-	1
12	2006	23	17	1	4	1	1	3	2
TOTAL		325	286*	17	27	81**	6	3	30

*88% of the whole number of the graduates

**, 28.32% have gone abroad, 5% of the graduates got employed in Western European countries(other than Hungary);95% in Hungary.

Due to the Romanian statistics (National Institute of Statistics) between 1977-92 63.427 Hungarians from Romania have emigrated to Hungary, in the same time the Hungarian statistics (Central Statistics Office from Hungary) speak about 111.976 Hungarians from Romania who have emigrated to Hungary.

At 1st of January 2007 Romania has become member of the EU, this has created a new situation because it has produced free employment possibilities in many countries, but this leads to a further increase in the number of the potential employment migrants. Statistics cannot give a real picture of the dynamical movements, this can be done exclusively using the methods of surveying and regional researches.

References:

* *Menni vagy Maradni?. Kedvezménytörvény és migrációs várakozások*, Ed. E.Sik, MTA Kisebbségkutató Intézet-Nemzetközi Migrációs és Menekültügyi Kutatóközpont;

* *D. Sandu(coord.): Locuirea temporara si strainatatea. Migratia economica a românilor :1990-2006,Fundatia pentru o Societatea Dschisa, Bucuresti, 2006.*

* *Kisebbségi lét és érvényesülés. A magyar lakosság munkaerő-piaci kihivásai a Kárpát-medencében (2oo3)ed I. Fábri, Lucius Kiadó , Budapest.*

* *Vándorlás és népességfogyás (2oo5), edited by Tóth Pál Péter, Lucius Kiadó, Budapest.*

MIGRAȚIA TRANSREGIONALĂ A ROMÂNILOR

Rezumat

Studiul încearcă o sintetizare a diferitelor fluxuri de migrație internațională, făcând analiza secundară a unor cercetări, având la îndemână câteva noțiuni de bază, astfel : potențial migațional, capital uman și social. Se remarcă câteva însușiri generale ale migranților (tineri, șomeri, cu satisfacții mai scăzute față de condițiile locale, etc.)

Se face o periodizare a migrației în trei etape , precum și a țărilor celor mai frecvent vizitate în fiecare perioadă. Sunt tratate probleme ca obținerea locului de muncă, statusul migranților precum și consecințele migrației.

DESCRIEREA RAIULUI, ÎN VOLUMUL 32 DIN CODEX VATICANUS ARMENUS

Nagy Márta, Debrecen(Hu)

Volumul 32 din **Codex Vaticanus Armenus,** păstrat în Biblioteca Apostolică din Vatican, provine potrivit ştampilei parohiale prezentă pe mai multe file din parohia catolică armeană Erzsébetváros[1] .

Lucrarea conţine 17 ilustraţii color, reprezentând scene biblice. Ilustraţiile- printre care şi cea analizată de noi - datorate mai multor pictori[2], sunt, asemenea altor miniaturi armene ale vremii, de o valoare artistică modestă, provincială.

Pe pagina 1 este ilustrat *Raiul*, locul lui Dumnezeu, al îngerilor, al celor mântuiţi[3] . Construcţia scenei aminteşte de iconografia Ultimei Judecăţi, din Evul Mediu, iar detaliile surprind mai multe curente iconografice. În compoziţia orizontală distingem două paliere: partea inferioară, dominată de trei elemente de nori albăstrui, respectiv cea superioară, formată din motive concentrice.

În partea centrală a jumătăţii superioare, urmând tiparul vremii în reprezentarea temei *Majestas Domini*, regăsim ilustrarea antropomorfă a Sfintei Treimi: trei bărbaţi cu barbă.

În cultura regiunii, reprezentările alegorice ale celor trei bărbaţi divini nu sunt inedite: le găsim şi la Almakerék[4], Szászhermány[5] (ilustraţia 2), la icoane din Székelyzsombor, Szenterzsébet[6] , Csíkszentdomokos[7] (ilustraţia 3), şi chiar la Lőcse (ilustraţia 4).

Redarea antropomorfă a Sfintei Treimi probează materializarea celei mai dificil de interpretat dar și celei mai importante dogme a creștinătății[8], pe de o parte din cauza caracterului unitar al celor trei entități, pe de altă parte datorită dificultății de zugrăvire a „trinitații unice", adică a trinității și a unicității. Izvoarele enumerate înfățișează cele trei entități sub formă umană, dar de exemplu icoana din Csíkszentdomokos prezintă simultan unicitatea celor trei entități (redate cu aceleași caractere, îmbărăcăminte identică și o manta comună) dar face referire și la diversitatea lor, redându-i cu coroane diferite[9].

Compoziția manuscrisului studiat exprimă și ea caracterul unitar al celor trei personaje divine (fiecare este înfățișată în chip uman) și insistă asupra elementelor lor comune: aceeași vârstă, aceeași vestimentație, aceeași poziție, același nimb, același gest de susținere a sceptrului.

Dar compoziția face referire și la *diversitatea* lor, prin pieptănătura distinctă a fiecăruia, respectiv prin faptul că personajele de pe cele două flancuri sunt întoarse ușor spre figura centrală, ceea ce scoate în evidență elementul central, adică Tatăl.

Dar există deosebiri și între cele două personaje din stânga și din dreapta Tatălui, prin forma părului. Din Scriptură („Spune Domnul Dumnezeul meu: Așează-te la dreapta mea") putem deduce că dintre cele două personaje Fiul ocupă locul din dreapta Tatălui, iar la picioarele lor se învolburează nori.

Capetele celor trei nu au tiare diferite. Personajele sunt împresurate de o aură comună, luminoasă, de raze, simbolizând grandoarea divină; dar forma circulară este și un semn al sferei cerești. În jurul sferei, pe două rânduri, sunt serafimii care păzesc tronul Domnului. Redarea serafimilor urmează exact descrierea profetului Isaia(„Fiecare avea câte șase aripi. Cu două își acopereau picioarele, cu două pluteau").

Enumerarea de mai sus demonstrează că înfățășiarea antropomorfă a Sfintei Treimi nu era necunoscută în zonă.

Almakerék de exemplu se situează la numai 20 km de Erzsébetváros. Așadar pictorul care a realizat fila pe care o analizăm putea vedea ușor în mediul său, mai apropiat sau mai îndepărtat, reprezentări ale Sfintei Treimi, care să îl fi inspirat. Era cunoscută descrierea Sfintei Treimi și din biserica din Erzsébetváros. Potrivit izvoarelor vremii, icoana centrală a bisericii vechi, purtând hramul Sfintei Treimi, înfățișa chiar Trinitatea.[10]

Aura care împresoară Sfânta Treime este deschisă în partea inferioară, ca o referire foarte precisă la faptul că și mântuiții sunt parte integrantă a sferei celeste. Ei sunt așezați pe trei rânduri, pe nori stilizați, învolburați. Pe rândul de sus, de o parte și de cealaltă a razelor, zugrăviți ca în scena *Judecății din Urmă*, sunt Maria, îngenuncheată, cu nimb circular deasupra capului, iar vis-a-vis Sfântul Ioan Botezătorul în veșminte de păr de cămilă. În spatele Mariei,stau apostolii, conduși de Petru, care ține în mâine atributul puterii sale: cheia imensă a Raiului. Celălalt apostol de referință, Pavel, este plasat în spatele Sfântului Ioan Botezătorul, cu o carte în mână.

Pornind din această sferă, câmpia lungă, în plan vertical, care împresoară aura, ajunge și la celălalt palier.

Fasciculul de raze începe din vârful inferior al triunghiului răsturnat (compoziție Ochiul Domnului), plasat în fața Tatălui. Așadar pictorul dorește să scoată în evidență, prin trei elemente distincte (triunghiul, fasciculul de raze și rama), simbolurile determinante ale acestui tablou. Aceste simboluri se concentrează asupra papei, plasat cu spatele, și care poartă cu el simbolul papal – tiara.

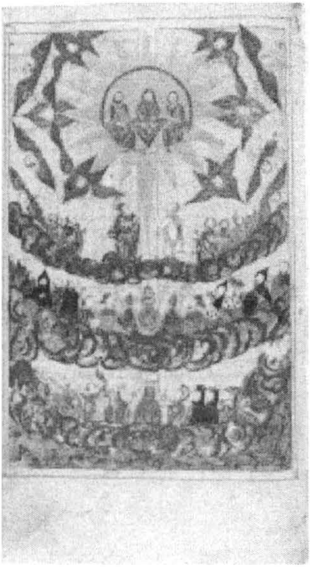
Corespondența cu alte tablouri similare este așadar fără echivoc. Pe icoana din a doua jumătate a secolului XV a bisericii din Szászhermány, care prezintă *Încoronarea Mariei*, Tatăl poartă tiara[11], și are tiara și Domnul înfățișat pe icoana bisericii din

Csíkszentdomokos, datând din perioada anilor 1500.[12] Simbolul are mai multe înțelesuri: „coroana" papală, care este de fapt o pălărie înălțată în formă conică, este împodobită din anul 1300 de trei coroane, și reprezintă nu numai un simbol papal ci și un simbol al Sfintei Treimi[13]. Pe de altă parte, papa care purta tiara nu se considera numai un urmaș al Sfântului Petru ci și al împăraților romani, așadar tiara reprezintă un simbol al puterii, la fel ca nimbul[14], care în ilustrația pe care o analizăm împresoară Trinitatea.

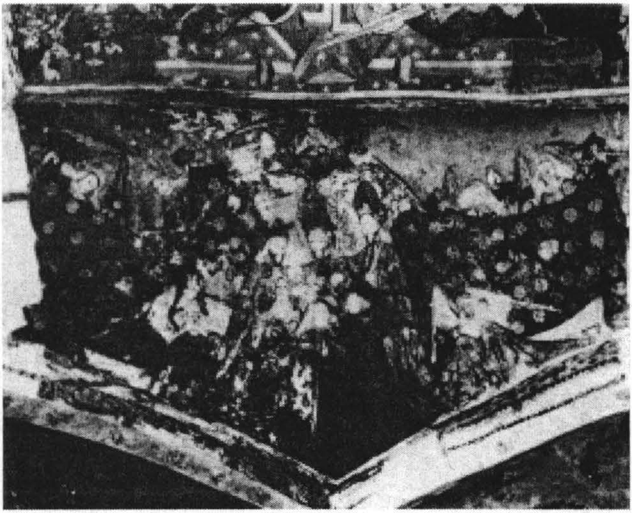
În stânga papei o figură foarte stilizată – cu spatele la privitor, întors către Sfânta Treime – este ilustrată cu crucea, iar în dreapta papei o altă figură, tot cu spatele, prezintă pe un evantai imaginea Duhului Sfânt - porumbel. În imediata lor apropiere două înalte fețe bisericești, purtând atribute purpurii de cardinal, în dreapta un rege cu manta de hermelină și călugări cu tunsoarea lor specifică. Așadar pe acest plan sunt înfățișate personaje de pe diferite scări sociale, laice și bisericești, dar și persoane apropiate de Domnul în viața lor lumească: călugării, dintre care accentul cade pe cei mai credincioși dintre ei, care au făcut și legăminte speciale pe viață.

Această manieră compozițională este o alegorie, despre îmbinarea bisericii lumești cu cea cerească și legătura strânsă dintre ele; pe de altă parte simbolizează faptul că mântuiții ajung în Ceruri călăuziți de papă. Acesta este planul bărbaților mântuiți, în vreme ce planul inferior redă cu precădere imaginea femeilor mântuite.

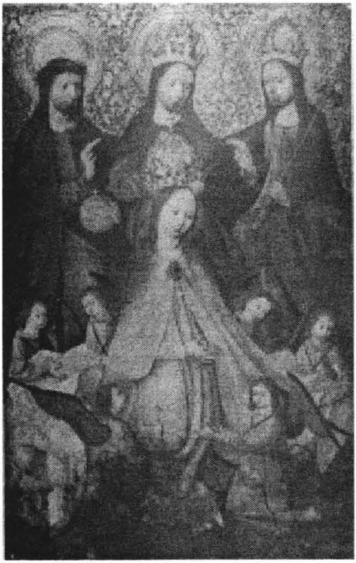
În centrul acestui rând – accentuată de rama îngustă, verticală – apare o figură feminină, încoronată, cu spatele la privitor, întoarsă spre Trinitate, în poziție de rugăciune, cu palmele unite. Lângă ea alte două femei încoronate cu simbolul celor mântuiți, cu ramură de palmier în mână, în timp ce în stânga imaginii o femeie cu părul despletit conduce, cu o ramură de palmier ridicată deasupra capului grupul bărbaților mântuiți. În dreapta imaginii sunt redate maici (cu nimb sferic), în fruntea grupului bărbaților mântuiți.



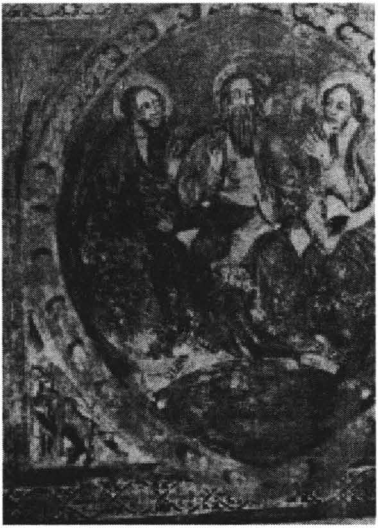
Raiul. In Codieces Vaticani Armeni 32., 1693. Biblioteca Apostolică a Vaticanului



Încoronarea Mariei. Pictură pe perete, a doua jumătate a sec. XV. Capela Szászhermány



Încoronarea Mariei. Icoană, din jurul anului 1500. Muzeul Secuiesc din Miercurea Ciuc



Sfânta Treime pe tron. Pictură pe perete, aprox. 1390, Lőcse, biserica minoriților

Dar pe cine poate reprezenta figura feminină centrală, în poziție de rugăciune? Așa cum subliniam ceva mai devreme, volumul 32 al Codex Vaticanus Armenus, păstrat în Biblioteca Apostolică din Vatican, provine din parohia catolică armeană din Erzsébetváros.

Armenii din Erzsébetváros o venerau pe Sfânta Elisabeta. De altfel orașul a fost rebotezat (din Ebesfalva) tocmai din acest motiv[15]. Biserica nouă din Erzsébetváros, construită în anul 1783, a fost sfințită cu hramul Sfintei Elisabeta.[16] De aceea credem că figura feminină centrală a tabloului este Sfânta Elisabeta. Nu poartă nimb, dar are în schimb o coroană, simbol al puterii lumești, ceea ce nu surprinde pe nimeni, având în vedere că era prințesă. Coroana nu este însă numai un simbol al puterii lumești, ci poate fi interpretată și ca un simbol al măreției sfinților[17]. De altfel, era un atribut general acceptat al Sfintei Elisabeta.[18] Putem concluziona, prin urmare, că manuscrisul nu era doar întâmplător în posesia parohiei armene din oraș, ci a fost realizat la comanda acestuia.

În compoziție identificăm elemente iconografice diverse:

1. Creștine de Răsărit:

– Structura compoziției a fost realizată după modelul bizantin al Judecății de Apoi

– Redarea alegorică a Sfintei Treimi care – așa cum arăta Csemegi József – este mai degrabă specifică Bisericii de Răsărit[19], fiindcă în cei trei drumeți, care îi apar lui Avram, putem identifica elementele Trinității, așa cum sunt ele răspândite în special în cultura bizantină[20], și – putem adăuga – acest tip de ilustrare putea fi un model al ilustrării antropomorfe a Sfintei Treimi.

– Motive: veșmântul Mariei, haina de păr de cămilă a Sfântului Ioan Botezătorul, poziția de rugăciune a Sfintei Elisabeta.[21]

2. Creștine de Apus: elemente, ca și compoziția Ochiul Domnului, tiara, crucea triplă, apariția Sfintei Elisabeta, prezentarea cardinalilor, nimbul sferic (o moștenire renascentistă[22]), ilustrarea papei.

3. Populare:

– Redarea antropomorfă a Sfintei Treimi, care contribuia la vizualizarea mai facilă de către populație a dogmei Trinității

- Cheia imensă din mâna apostotulul Petru și ramura de palmier ridicată în aer de femeia mântuită din partea stângă a rândului de jos.

- Aerul profund didacticist al întregii pagini. De exemplu forma circulară deschisă care simbolizează bolta cerească, corespondența exactă dintre papă și Sfânta Treime.

În tablou se îmbină elemente artistice cu elemente populare, oferind o imagine echilibrată, plăcută și unitară.

Din pagina prezentată din Volumul 32 al Codex Vaticanus Armenus 32 putem trage mai multe concluzii.

1. Manuscrisul liturgic este datat de Kovács Bálint pe anul 1693.[23] Compoziția îl prezintă pe Papa care poartă tiara ca reprezentant pământesc al lui Dumnezeu, stând în fruntea cetei mântuiților. Unirea armenilor din Transilvania a avut loc în anul 1680. Motivul este așadar o manifestare imagistică a unirii, adică o pledoarie fără echivoc pentru unire.

2. Kovács B. a arătat că în rândul populației armene învățăturile monofizite au rezistat și după unire[24]. Pe pagina studiată, reprezentarea antropomorfă a Sfintei Treimi, în care Isus apare în chip de om (spre deosebire de învățăturile monofiziților, care îl acceptă pe Isus numai ca divinitate) este o luare de poziție vizuală împotriva monofizitismului. (Această idee este întărită și de celelalte pagini ale cărții de rugăciuni, care accentuează suferințele lui Isus ca persoană, ca om).

3. Reprezentarea Sfintei Elisabeta și faptul că manuscrisul a aparținut, conform ștampilei aplicate pe el, parohiei catolice armene din Erzsébetváros, îl leagă strâns de Erzsébetváros, deși

volumul – asemenea altor cărți armene din vremea respectivă[25] – a fost realizat după toate probabilitățile la Lemberg, acolo unde a și avut loc unirea armenilor transilvăneni.

Pictorul, meșterul miniaturist, nu este cunoscut. Dar bogăția de idei și de simboluri din tabloul, realizat oarecum naiv, duce cu gândul la faptul că în spatele meșterului miniaturist a stat o minte luminată, care l-a dirijat. Este însă posibil ca pagina să fi fost realizată chiar de către cel care o copiase (un argument care pledează în favoarea acestei ipoteze este rama picturii, asemănătoare celei care încadrează textele, dar diferită de cea a altor imagini). Cel care a realizat copia a fost cultivat și foarte instruit în dogmele bisericești, dar a pictat slab.

Elementele formale ale ilustrației sunt simple, limbajul este primitiv, dar mesajul și încărcătura ideatică au fost foarte bine surprinse în limbaj popular de către realizator. Pagina prezentată redă bine caracteristica comună a artei diasporei și faptul că, dincolo de valoarea lor istorică aceste opere de artă sunt definitorii și pentru alte domenii – istorie culturală, ecleziastă, chiar dacă deseori nu prezintă valoare artistică (dar erau bogate în gânduri și simboluri, și extrem de actuale). Imaginea pe care noi am prezentat-o se încadrează în această din urmă categorie.

NOTE

[1] Potrivit prof. dr. Waldemar Deluga (Uniwersytet Kardinala Stefana Wyszynskiego, Warszava)

[2] *A keresztény művészet lexikona*, szerk., Seibert J., Budapest, 1980, 227.

[4] Csemegi J., *Trinitász-szimbólumok és ábrázolások a középkori Magyarország művészetében, eredetük, továbbélésük és népművészeti kapcsolataik,* in Művészettörténeti tanulmányok, Budapest, 1957, 29.

[5] Kovács Z., *Antropomorf Szentháromság-ábrázolások a középkori Magyarországon. Újabb adatok a típus ikonográfiájához,* in Művészettörténeti Értesítő XLV/3-4, 1996, 189.

[6] Csemegi J., 1957, 70. lábjegyzet.

[7] Kovács Z., 1996, 190.

[8] Kovács Z, 1996, 187.

[9] Kovács Z., 1996, 197-198.

[10] Avedik L., Szabad királyi Erzsébetváros monográfiája, 1896, 81: az ótemplom főoltára „a Szt-Háromságot örökítvén meg, a templom is onnan nyerte felszentelési czímét..."

[11] Közli Kovács Z., 1996, 2. kép, 189.

[12] Közli Kovács Z., 1996, 3. kép, 190.

[13] A keresztény művészet lexikona, 1980, 179.

[14] A keresztény művészet lexikona, 1980, 71.

[15] Az 1733-ban III. Károlytól kapott kiváltság levél első pontja rögzíti, hogy Ebesfalva városi önkormányzattal rendelkező várossá nyilvánittatik és új névvel Elisabethpolis, Elisabethsdt (Erzsébetváros)-ként neveztetik. In Kovács B., *Az erdélyi örmény katolikus egyház és a Sacra Congregatio de Propaganda Fide a XVII. század első évtizedeiben*, (kézirat), Piliscsaba, 2006, 29.

[16] Avedik L., 1896, 101.

[17] A latin *corona* szó jelentése korona és koszorú is egyben Korona jelentésben uralkodói attribútumként értelmezhető. Koszorú jelentésben az éghez való tartozásra, az istennek szenteltségre utal. In Hoppál M. – Jankovics M. – Nagy A. – Szemadám Gy, 2000, 124-125.

[18] A keresztény művészet lexikona, 1980, 179.

[19] Csemegi J., 1957, 33.

[20] Csemegi J., 1957, 16.

[21] A bizánci művészetben a szereplők nagyságát nem az adott kompozícióban elfoglalt helyük, hanem az egyházi hierarchiábn betöltött szerepük határozza meg. Ez az elv érvényesül Mária, Keresztelő János és a mögöttük megfestett tanítványok viszonylatában.

[22] In Hoppál M. – Jankovics M. – Nagy A. – Szemadám Gy, 2000, 54.

[23] Kovács B., *Erdélyi örmény kódexek a Vatikáni Apostoli Könyvtárban,* kézirat, 2.

[24] A mechitarista apát, Khacsatur Archeljan, velencei misszionárius többször járt Erdélyben és jelentésében az áll, hogy 1719-ben az erdélyi örményeknél különböző hibák és problémák uralkodtak: megújították az eretnek szokásokat. Egyszerre ünnepelték a karácsonyt és a vízkeresztet, tagadták

Krisztus két természetét… és más eretnek dolgaik is voltak. In Kovács B., 2006, 22.

[25] Professzor dr. Waldemar Deluga szíves közlése.

THE DESCRIPTION OF HEAVEN IN VOLUME 32 OF CODEX VATICANUS ARMENUS

Summary

Volume 32 from Codex Vaticanus Armenus is kept in the Apostolic Library of Vatican and it proceeds from Erzsébetváros, an Armenian Catholic parish from Transylvania. This miniature is divided in two; the first part is presenting The Holy Trinity and the second part is presenting the representatives of Heavenly Church (the Virgin Mary and Saint John the Baptist, the apostles), and the saved people from Earth together with Pope and Saint Elizabeth. The miniature combines eastern culture elements, western culture elements and traditional elements and it is considered as an art of Diaspora.

OTTO CZEKELIUS – UN ARHITECT EUROPEAN ȘI IDENTITATEA SA SIBIANĂ

Brigitte Stephani M.A. , München (De)

1. Preambul

În cadrul general al universului artistic creat de om, arhitectura reprezintă, după cum se știe, în mod deosebit, nașterea și dezvoltarea civilizației. Într-o precizare sumară și foarte concisă noi am putea spune că arhitectura este "arta de a construi", ceea ce în germană se numește "Baukunst", iar în engleză "architecture".

De la Marcel Iancu (1895-1984), cunoscut arhitect, pictor, sculptor, scenograf și teoretician israelian, originar din România, ne-a parvenit definiția potrivit căreia arhitectura este "arta corespondențelor spațiale, a raporturilor echilibrate de volume, a proporților și tipurilor de construcție, numai conform legilor organice ale sensibilității și geometriei" (Constantin, 1986: 5, 160).

După cum reiese din formularea acestei concepții, cei care au realizat de-a lungul secolelor opere de arhitectură au reușit să îmbine teoriile artelor creative cu tehnica construcției. De aceea putem spune că "în mai mare sau mai mică măsură, orice proces artistic include un procent de tehnică" (Constantin, 1986: 5), chiar dacă opera finală, construcția arhitectonică, impresionează, mai ales, prin rezultatul creației artistice.

De ce, înaintea expunerii temei noastre, în treacăt ne-am oprit la aceste idei și definiții?

Răspunsul ar fi că arhitecții, de regulă, nu sunt "numai" constructori și oameni ai tehnicii, ci totodată și artiști și teoreticeni în domeniul artelor, uneori chiar oameni de știință. Iar pentru a putea analiza concepțiile unui arhitect, trebuie să încercăm mai întâi să-i definim pe scurt domeniul de activitate creativă care este și un domeniu al artei.

2. Note biografice

2.1. Astfel și Otto Czekelius, arhitect și inginer constructor, om cu o vastă cultură în domeniul artelor, a fost și un talentat desenator, pictor, publicist, teoretician, istoric, regizor și chiar producător de filme.

Născut la Sibiu, în 21 august 1895, provenea dintr-o veche familie de patricieni și judecători regali cu tradiții seculare – tatăl său, dr. Daniel Carl Hermann Czekelius a fost medic primar al orașului ("Stadtphysikus"), iar mama sa, Wilhelmine născută Rosenthal, descindea dintr-o familie a burgheziei sibiene. În însemnările sale biografice povestește despre rolul pe care l-au avut strămoșii săi în istoria și cultura sibiană începând din secolul al 17-lea, fiind înalți demnitari și primari.

După primul război mondial, întorcându-se la Sibiu de pe frontul din Galiția și Ucraina Subcarpatică, unde luptase ca soldat austro-ungar împotriva armatei rusești, Otto Czekelius studiază apoi arhitectura și construcțiile la München și Berlin, unde îl are ca profesor pe eminentul arhitect evreu german, Alfred Breslauer, urmașul profesorului Alfred Messel, considerat pe atunci ca fiind "Le Corbussier german".

După terminarea studiilor la Berlin pleacă împreună cu prof. Breslauer la Madrid, începându-și activitatea de arhitect în capitala Spaniei (Czekelius, 1973: 1-12, Stephani, 1985: 9-25). Aici, la sugestia profesorului Breslauer, care-l susține și îl încurajează, Otto Czekelius participă la un concurs internațional, obținând premiul

II, și devenind apoi arhitect șef al orașului Madrid (Stephani, 1985: 9-25; Constantin, 1986: 82; Lexikon, 1993: 94-95).

2.2. În această funcție, ca arhitect și urbanist, făcând și cercetări de istoria artei, devine în câțiva ani o personalitate cu renume european în domeniul arhitecturii moderne a Spaniei. In cei 20 ani de activitate la Madrid, întocmește o serie de proiecte și conduce lucrările de sistematizare ale orașului, publicând totodată numeroase articole și studii în limba spaniolă și germană, printre care în 1931 și o amplă monografie a vechilor sinagogi spaniole, sub titlul "Antiguas sinagogas de España". Această lucrare este enumerată de istoricul Hannelore Künzl în volumul "Arta evreiască din timpuri biblice până în prezent", ca fiind una dintre cele 14 lucrări de bază în acest domeniu (Künzl, 1992: 238).

Nu vom insista aici asupra activității sale în Spania (mai ales la Madrid dar, temporar,și în orașele Toledo, Aranjuez, Avila, Segovia, El Escorial, La Granja si Sevilla), însă vom semnala un aspect esențial și caracteristic al personalității lui Otto Czekelius privind identitatea sa etnică. Acesta, 30 de ani mai târziu, aducându-și aminte de acea perioadă din viața sa, va mărturisi că în acei ani în Spania el s-a simțit totdeuna ca fiind "un european de limba germană și spaniolă cu rădăcini transilvănene". Asupra acestui credo vom reveni.

2.3. În 1937 Czekelius face parte din brigăzile internaționale republicane, luptând ca soldat împotriva franchiștilor, alături de alți intelectuali antifasciști, unii de faimă mondială, ca scriitorii Ernest Hemingway, Ilja Ehrenburg, George Orwell, Ludwig Renn, Erich Weinert și alții. După victoria definitivă a generalului Franco la 1 aprilie 1939 urmată de instaurarea regimului fascist, Otto Czekelius continuă să lucreze ca arhitect. Iar după patru ani, în 1943, prevăzând sfârșitul războiului, se întoarce în România, stabilindu-se în orașul natal, Sibiu.

2.4. Aici, împreună cu arhitectul Josef Bedeus von Scharberg, elaborează primul plan de sistematizare al orașului, punând un accent deosebit pe păstrarea vechilor edificii arhitectonice. Pentru el Sibiul nu este numai locul natal, ci și un ansamblu de monumente care reflectă frumusețea spirituală a celor care l-au construit. Astfel concepe restaurarea și renovarea palatului Brukenthal din Piața Mare (Großer Ring), a fostelor case medievale săsești din Piața Mică (Kleiner Ring), a bastioanelor Haller și Soldisch, a turnurilor Harteneck din strada Cetății (Harteneckgasse), a casei meșteșugarilor (Fleischerlauben, "Schatzkästlein") și a altor monumente istorice sau ansambluri arhitectonice din vechiul centru al orașului Sibiu.

În 1974 termină lucrările pentru întocmirea primului "Catalog al monumentelor istorice sibiene" care cuprinde 200 de dosare documentare și 14 hărți urbane. Până în acel an – când moare în urma unui atac cardiac, la 21 martie – mai publică peste 50 de articole și studii despre arhitectura Sibiului (Stephani, 1985: 162-164; Constantin, 1986: 82).

3. Identificare și identitate

3.1. Analizând sub aspectul identității, interviurile apărute în presa de limba germană din România, acordate de Otto Czekelius ca arhitect șef al municipiului Sibiu, ca istoric și om de cultură (Drotleff, 1967: 3; Connerth, 1968: 7; Zehschnetzler, 1973: 3), putem constata că există o permanentă legătură spirituală între el și orașul – care în limba germană fiind de genul feminin "die Stadt" apare uneori ca o "ființă feminină". Astfel Czekelius, vorbind despre orașul natal, își exprimă într-un mod propriu o identificare, care îl caracterizează de-a lungul decenilor după 1943, spunând în 1973 într-un interviu acordat unui jurnalist: "Trebuie să ne identificăm cu ceea ce facem. Iar atunci când o persoană cunoscută mi se adresează și-mi spune: “De ce te revolți, când undeva în oraș se demolează încă o construcție veche?” Atunci, de fiecare dată, mă simt obligat să-i răspund: “Acest oraș îmi aparține mie și ție, iar când se distruge un edificiu valoros, atunci se distruge și ceva din lăuntrul nostru” (Stephani, 1985: 18).

3.2. Dacă acceptăm ideia că *identificarea* (germ. Identifikation) înseamnă în primul rând *stabilirea identității*, iar prin *identitate* (germ. Identität) se poate defini deplina conformitate, respectiv concordanța perfectă privind felul de a fi, în cadrul unei existențe, a vieții sau a realității, putem spune că Otto Czekelius își exprimă *identitatea* printr-o *identificare spirituală cu orașul natal.* Astfel pentru el Sibiu devine un “univers citadin”, redat în fresce, picturi, gravuri, vedute, originale sau reproduceri, le colecționează cu intenția de a scrie cândva o carte despre evoluția arhitectonică a orașului.

Caracteristic este faptul că în publicațiile sale el nu scoate niciodată în evidență originea sa etnică și socială, adică nu insistă asupra provenienței sale dintr-o familie sibiană cu tradiții seculare, aceasta fiind pentru el, după cum se pare, un fapt secundar sau poate chiar minor. În toate materialele publicate – interviuri, articole și studii – Czekelius, povestind, uneori cu lux de amănunte, despre drumul său ca arhitect vest european în Spania, ajunge până la urmă, după ce a revenit în România, la o *identificare spirituală* deplină cu orașul Sibiu.

4. Identitatea sibiană

4.1. Recitind astăzi însemnările sale, care parțial ni s-au păstrat în manuscris, găsim acele formulări enunțiative ale unei atitudini și concepții, care exprimă ceea ce putem numi *identitate sibiană.* Atunci când Czekelius vorbește, cu un an înainte de a se stinge din viață, despre „orașul meu“ (germ. “meine Stadt”), mărturisește că a fost „o patimă, o pasiune deosebită“ care l-a îndemnat să-și dedice viața acestei “ființe urbane”, care este orașul Sibiu (Czekelius, 1973: 1; Zehschnetzler; 1973: 3).

Totodată regretă, cu o duioșie impresionantă, că, atunci, când va fi nevoit să părăsească această lume, la Sibiu nu va lăsa nici o construcție proprie, deoarece aici și-a sacrificat viața, mai ales pentru a se opune distrugerilor vechilor edificii, fiind confruntat permanent cu pericolul demolărilor și a indicațiilor date de autoritățiile administrative comuniste (Zeidner, 1975: 4). Astfel arhitectul german Helmuth Zeidner, într-un articol despre cei doi arhitecți sibieni, Otto Czekelius și Hermann Fabini, regretă dispariția aceluia care s-a identificat prin gând și activitate cu orașul natal. De asemenea și cunoscutul arhitect Robert Kisch, într-un amplu material, apărut în anul 1974 la München, insistă asupra acestor merite deosebite ale lui Czekelius, în epoca dictaturii ceaușiste (Kisch, 1974: 98-102). “Importanța muncii mele în acești 20 de ani constă mai ales în faptul că am putut – prin restaurarea lor – să previn demolarea edificilor istorice”, notează Otto Czekelius în anul 1973 (Kisch, 1974: 100; Stephani, 1985: 21).

4.2. În psihologia germană există termenul de așa numita “Ich-Identität”, aceasta fiind, am putea spune, o *identitate a eului.* Iar în fiecare situație un individ, adică o persoană, își poate exprima atitudinea și poziția în cotidianul social nu numai prin acea *identitate socială*, ci și printr-o *identitate spirituală,* ea fiind independentă de *identitatea etnică*. Aceasta înseamnă că de pildă, cum ar fi la persoana lui Otto Czekelius, să aparții, din punct de vedere etnic, unei populații minoritare, localizate într-un ținut istoric bine conturat, încadrându-te însă, totodată, prin gândire și fapte, într-un spațiu mai mare, internațional respectiv european. Definind *identitatea socială* a unei persoane, sociologul Jakobus

Wössner insistă și asupra categoriilor acestei indentități și a importanței lor – ocupația, originea, confesiunea religioasă, cultura generală, averea etc, deoarece prin acestea poate fi identificată o anumită persoană, un anumit individ (Wössner, 1970: 77-79).

5. Identificarea cu un loc anume

Iar în cazul arhitectului Otto Czekelius – om de o profundă cultură europeană, cunoscător al limbilor germană, spaniolă, română și maghiară – avem un exemplu rar de "homo transilvanicus", care, după cum am arătat înainte, indentificându-se cu munca sa a ajuns și la o *identificare* complexă și semnificativă cu "orașul său", cu Sibiul. Printre însemnările sale din anul 1973 se găsește și această formulare, cu care vrem să încheiăm succinta noastră expunere: "Fiecare loc, fiecare oraș formează omul și-i atribuie, până la urmă, un fel de *identitate locală*, o identificare cu un loc anume. De aceea putem spune că există și o *identitate sibiană*, o identificare cu acest oraș, cu istoria, cultura și cu oamenii" (Czekelius, 1973: 12; "Jeder Ort, jede Stadt, prägt den Menschen und verleiht ihm schließlich so etwas wie eine *lokale Identität*, eine Identifizierung mit einem bestimmten Ort. Daher kann man auch sagen, dass es eine *Hermannstädter Identität* gibt, eine Identifikation mit dieser Stadt, ihrer Geschichte, Kultur und ihren Menschen").

6. Concluzii

Reîntorcându-se în țară, în 1943, după o absență de peste două decenii, cu o bogată activitate profesională în Spania, Otto Czekelius, un arhitect transilvănean cu renume european, și-a dezvăluit o calitate patriotică deosebită, subtilă și interiorizată, pe care a numit-o *identitate sibiană*. Orașul natal a fost pentru el un spațiu spiritual, precum și un loc al civilizației și al culturii transilvănene.

De aceea, Otto Czekelius a fost unul dintre acei sibieni de limba germană, care totdeauna s-au opus tendinței de emigrare, de părăsire definitivă a meleagurilor transilvănene. Murind în anul 1974 n-a mai trăit acei ani de după 1990, când majoritatea populației germane din România a plecat din țară, lăsând în urmă edificile arhitectonice pentru păstrarea cărora Otto Czekelius s-a luptat timp de trei decenii în anii dictaturii comuniste.

BIBLIOGRAFIE

Constantin, 1986 = Constantin, Paul: *Dicționar universal al arhitecților*. București, 1986.

Czekelius, 1973 = Czekelius, Otto: *Aus meinem Leben (tiposcript cu corecturi ale autorului)*, 12 pag., 1973.

Kisch, 1974 = Kisch, Robert: *Hermannstadt im Jahre 2000 und Otto Czekelius*. În: Südostdeutsche Vierteljahresblätter (München), 23/1974, pag. 98-102.

Künzl, 1992 = Künzl, Hannelore: *Jüdische Kunst von der biblischen Zeit bis in die Gegenwart*. München, 1992.

Lexikon, 1993 = *Lexikon der Siebenbürger Sachsen*. Thaur, 1993.

Stephani, 1985 = *Otto Czekelius. Schriften aus dem Nachlass*. Herausgegeben von Brigitte Stephani. Bukarest, 1985.

Wössner, 1970 = Wössner, Jakobus: *Soziologie*. Einführung und Grundlegung. Wien, Köln, Graz 1970.

Zehschnetzler, 1973 = Zehschnetzler, Ernst: *Ein Leben lang lichterloh brennen (...). Gespräch mit Dipl.-Ing. Arch. Otto Czekelius*. În: Neuer Weg (Bucuresti), 25/7604, 18.10.1973, pag. 3. Vezi si: Drotleff, Karl: *Wie sieht Hermannstadt 1975 aus? Gespräch mit Stadtarchitekt Otto Czekelius*. În: Volkszeitung (Brasov), 11/775, 25.8.1967, pag. 3; Connerth, Astrid: *Ein Freilichtmuseum. Rundgang mit Stadtarchitekt Otto Czekelius*. În: Hermannstädter Zeitung (Sibiu), 1/8, 12.4.1968, pag. 4; Stephani, 1985: 164-165.

Zeidner, 1975 = Zeidner, Helmut: *Klassische siebenbürgisch-deutsche Architektur.* Bemühungen um Restaurierung am Beispiel zweier Architekten (...). În: Siebenbürgische Zeitung (München), 26/1975, 15.2.1975, pag. 4.

THE ARCHITECT OTTO CZEKELIUS – AN EUROPEAN ARCHITECT AND HIS HERMANNSTADT IDENTITY

Summary

The architect and construction engineer Otto Czekelius (1895-1974) was one of the most important personalities of his hometown Sibiu/Hermannstadt. It is due to him that Hermannstadt has preserved his historical buildings and his art monuments to this day.

After serving four years in the army and participating in the First World War, Czekelius studied town planning and archi-

tecture in Munich and Berlin. Having finished his studies, he became town architect of Madrid through the placement of Alfred Breslauer, a distinguished professor of that time. For twenty years he lived in Madrid, working also as a movie producer, movie draftsman and dredger expert.

In 1943, Czekelius returned to Sibiu/Herrmannstadt. Since he didn't find a job there at first, he began to study the Transylvanian-German art history and started the setup of an encyclopedia of Transylvanian-German artists. After being appointed town building officer and chief architect of the design and restoration department in 1950, he concentrated himself on the protection and preservation of monuments and historical buildings. Since he was a European shaped architect, he developed a special Hermannstadt identity.

ASPECTE ALE IDENTITĂȚII ÎN AVANGARDA EUROPEANĂ

Contribuția artiștilor români

Claus Stephani ,München (De)

Atât în Germania, cât și în alte țări europene, în ultimii ani se manifestă un interes crescând pentru artiștii avangardei din estul Europei și îndeosebi din România. Este vorba mai ales de Constantin Brâncuși, Marcel Iancu, Hans Mattis-Teutsch, Tristan Tzara, Victor Brauner, Jacques Herold, Maximilian Herman Maxy s.a. (Ilk, 2001; Vitali/Gassner, 2002; Stephani, 2002/5: 37-39; Ilk, 2003).

Astfel, s-au organizat o serie de expoziții de artă în galerii de mare prestigiu, ca de exemplu impresionanta retrospectivă Mattis-Teutsch de la Magyar Nemzeti Galéria din Budapesta, de la Mission-Art Galéria, Miskolc (Bajkay, 2001: Stephani, 2002/1: 22-23), de la muzeul de artă din Györ (Stephani, 2002/4: 3), de la „Haus der Kunst" (Casa Artelor) din München și de la Loius Stern Gallery, Hollywood (Bajkay/Gassner, 2001; Stern, 2002: 7; Stephani, 2002/3: 13). La mai multe galerii și muzee din Berlin, Stuttgart și München au avut loc simpozioane în cadrul unor expoziții temporare ale avangardei est-europene, de fiecare dată și cu o impresionantă prezență românească (Stephani, 2002/5: 6; 2003/1: 17-18; 2003/2: 7). Ecouri în presa internațională s-au putut semnala și la retrospectiva Marcel Iancu de la Berlin (Ilk, 2002; Stephani, 2002/6: 22-23) sau la expoziția dedicată lui

Daniel Spoerri (Daniel Isaak Feinstein) – inițiatorul așa numitei Eat Art, artist originar din Galați – care a avut loc la München în anul 2002 (Stephani, 2002/2: 85; 2006: 129-144).

Se știe că orice artist plastic încearcă să dea formă trăirilor și experiențelor sale personale din unghiul său de vedere, din propria sa perspectivă spirituală – această formulă fiind valabilă și pentru mișcările avangardei –, fiecare operă fiind astfel o creație autonomă. Pentru artistul european, de proveniență răsăriteană, în măsura în care – stabilindu-se într-un nou mediu, la Paris, la Berlin sau München – nu a fost înstrăinat de originea sa, de mediul său de viață anterior și a rămas sufletește legat de patria amintirilor sale, ca de pildă Constantin Brâncuși, Marc Chagall (Moische Segal), Chaim Soutine și Isachar Ryback la Paris sau Ephraim M. Lilien și Arthur Segal la Berlin, la care întâlnirea cu occidentul a declanșat în mod decisiv și o reflecție spirituală retrospectivă.

Direcțiile și curentele artistice, ca Jugendstil-ul, expresionismul sau surealismul au jucat aici un rol adesea secundar, fiindcă acești artiști erau preocupați mai mult de aspectul estetic formal și poate mai puțin de conținutul și mesajul mărturiei lor, încât *identitatea* și *originea lor etnică* să implice crearea unor opere deosebit de originale.

Au existat însă și cazuri izolate, ca acela al graficianului berlinez Hermann Struck (1876-1944), printre ai cărui elevi s-au numărat, de altfel, Max Liebermann și Marc Chagall. Struck a plecat pe frontul de est ca soldat german, în timpul primului război mondial; acolo cunoscând pentru întâia oară evreimea răsăriteană și mediul ei de viață impregnat de tradiții, și-a găsit, cum va spune mai târziu, „rădăcinile strămoșești”, redând pentru posteritate, în formă artistică, oameni și imagini din cotidianul galițian. Amintim aici doar în treacăt, celebrele gravuri în cupru și aqua forte: „Schițe din Lituania, Rusia Albă și Curlanda”, (1916) sau ilustrațiile litografiate la „Figura evreiască răsăriteană” de Arnold Zweig, (1920), care sunt un „certificat de identitate” ale artistului german, care abia acum a revenit la o spiritualitate tradițională.

Există deci opere de artă, care s-au născut pe de o parte din confruntarea artiștilor cu propria lor proveniență – pe care o purtau în sine conștient sau inconștient, chiar și atunci când se integrau temporar, din punct de vedere spiritual, într-un curent înnoitor, precum El Lissitzky și Joseph Tschaikow în constructivism, Jacques Lipchitz (Chaim Jacob) în cubism sau Tristan Tzara (Samuel Rosenstock) în dadaism – și pe de altă parte din împrejurarea unei înstrăinări determinate sentimental și condiționate existențial.

Astfel ceea ce capătă acum expresie sub forma reflecției retrospective și se revelează ca avangardă sau artă modernă, este de altfel acumularea de trăiri, experiențe și amintiri, mai ales la acei artiști, care sunt de proveniență est - europeană ca Brâncuși, Chagall, Iancu, Brauner s.a.

Analizând prezența europeană a artiștilor de avangardă români putem constanta, mai întâi, existența unei colaborări spirituale permanente și creatoare între ei și ceilalți artiști, străini și autohtoni. Astfel Tristan Tzara s-a încadrat perfect în anturajul cafenelei Terasse din Zürich lănsând, aici, la 8 februarie 1916, noul curent artistic, literar și ideologic, dada, adică dadaismul. Tinerii artiști ai acestei mișcări – care „și-a creat propriul mit, înfățișându-se ca atitudine pur subversivă în materie de artă” (Soare, 2004: 55) – erau veniți din mai multe țări europene: Tristan Tzara și Marcel Iancu din România, Hugo Ball și Richard Huelsenbeck din Germania, Hans (Jean) Arp, din Alsacia (ținut revenit după 1918 Franței), Emmy Hennings din S.U.A., Otto van Rees din Olanda etc.

Problema *identității etnice* sau a *confesiunii religioase* în acele vremuri nu s-a pus niciodată, avangarda încadrându-se, ca și reprezentanții ei, fără probleme legate de aceste aspecte, în domeniul artei plastice europene. Astfel putem spune că mișcarea avangardei europene n-a fost îngrădită de un specific etnic precis, rămânând mereu internațională.

Artiștii integrați spiritual în mișcarea de avangardă cultivau însă totodată și un repertoriu tematic specific spațiului cultural din care proveneau: Brâncuși din comuna Hobița în Oltenia, Chagall din ștetel-ul Liosno lângă Vitebsk pe malurile Dvinei, în Rusia, la granița înspre Lituania, Victor Brauner din Piatra Neamț în Moldova sau Hans Mattis-Teutsch din Brașov în sudul Transilvaniei.

Dintre cei enumerați aici, mai ales Marc Chagall (1887-1985) a fost cel care, amintindu-și mai târziu, după ce se stabilise în 1910 la Paris, de locul natal și de anii copilăriei a mărturisit cu multă duioșie și cu un regret romantic că pentru el, Vitebsk-ul a fost „un loc modest și etern ca și clădirile în frescele lui Giotto" (Baal-Teshuva, 1998: 13).

Totuși, amintindu-și de perioada 1910-1914, de anii studenției la Academia de Artă „La Palette", va spune peste câțiva ani, că „pentru mine Parisul a fost un al doilea Vitebsk" (Baal-Teshiva, 1998: 33). Ajunge apoi, între 1923-1941, după ce în mai 1922, când a părăsit Rusia, s-a stabilit temporar la Berlin, unde a stat până în toamnă 1923, la concluzia că: „Franța este patria mea adevărată" (Baal-Teshuva, 1998: 110-111).

Însă, în pofida atitudinii sale ambigue față de un alt subiect, pe atunci mult discutat în cercuri evreiești, și anume identitatea etnică respectiv apartenența religioasă, scrie, în 1922, în publicația idiș „Ștrom", care apărea atunci la Moscova: „Dacă nu aș fi evreu (cu tot ce înseamnă pentru mine acest cuvânt), atunci nu aș fi artist, sau aș fi un cu totul alt om. Aceasta nu este nicidecum o noutate. În ce mă privește, știu destul de bine că acest popor mic este capabil de mari realizări. Din păcate, sunt modest și nu pot să enumăr tot ce ar putea el să înfăptuiască. Ceva magic – asta a înfăptuit acest mic popor! Căci atunci când a vrut, a dat pe Cristos și creștinismul... Nu este de crezut că a dat lumii și o artă, o artă oarecare?" (Stephani, 2005: 53-54).

Pentru Constantin Brâncuși (1876-1957), despre care putem spune că a fost cel mai important sculptor al secolului al 20-lea pe plan mondial, „dragostea, credința, speranța" constituiau „esența" lucrărilor sale, care „impun în proporție covârșitoare, explicații ad-hoc necesare pentru a înțelege câtimea de suflet și rațiune ascunsă în fiecare dintre ele" (Szekernyés, 2001: 103). Fiind vizitat de jurnalistul timișorean Zsiga Varga la Paris în anul 1925 și discutând despre România, Brâncuși a spus printre altele: „...am fost pe acasă (...), de altfel trăiesc aici de douăzeci de ani". Pentru artistul român, chiar după o ședere de peste un sfert de veac la Paris, țara originii sale rămăsese nu numai un loc de baștină ci, mai precis și mai intim, locul casei, deci „acasă". Este o identificare deplină cu meleagurile natale de sub Carpați. Cu toate că pe atunci, Brâncuși spunând că „România duce lipsa unui trecut modelator" recunoștea totodată cu o oarecare amărăciune: „Acasă... abia dacă sunt cunoscut" (Szekernyés, 2001: 105).

Altfel se prezintă Victor Brauner (1877-1966), născut la Piatra Neamț, care a urmat în anii 1916-1918 Liceul Evanghelic cu limba de predare germană din Brăila, iar apoi cursurile Academiei de Arte Frumoase din București. Acesta, după ce a aderat la suprarealism, s-a instalat, în 1938, definitiv la Paris, iar cu puțin timp înainte de moarte, la 9 februarie 1964, a notat : „În decursul atâtor ani, în care m-am căutat pe mine însumi, de a înțelege și a gândi substanța ființei mele, am văzut și am descoperit multe aspecte ale caracterului meu și o *infinitate de identități...*" (Nicolae, 2004: 54).

Această autodefinire a artistului se înscrie în „sinteza incursiunilor sale autobiografice", unde notează pe fila de gardă a unei cărți de Theodore Reik: „Tablourile mele nu se înscriu în nici o clasificare. Tablourile mele sunt ca niște ființe vii, cu nașterea, viața și numele lor. Fiecare dintre tablourile mele este un sfârșit în sine...". „Într-un efort de identificare", Emil Nicolae, istoric și critic de artă, analizează, în monografia sa – Victor Brauner: La Izvoarele operei – geneza creației artistului, insistând asupra rolului, pe care l-a avut „copilăria în constituirea imaginarului pictorului" (Nicolae, 2004: 65).

Rezumându-ne la acești patru artiști renumiți – Chagall, Brâncuși, Brauner si Mattis-Teutsch – ne vom opri acum la cel din urma.

Hans Mattis-Teutsch (1884-1960) – în publicațile de limba maghiară apare de obicei cu prenumele de János (Almási, 2001) – s-a autodefinit din punct de vedere etnic si spiritual totdeauna ca fiind „un european", situându-se astfel deasupra contradicțiilor naționale și chiar naționaliste ale românilor – în vremea fascismului legionar – și ale minorităților maghiare și germane din orașul natal, contradicții care au evoluat mai ales după 1920, odată cu apariția fascismului românesc și nazismului german.

Aici trebuie amintit că Mattis-Teutsch, care avea o mamă săsoaică, un tată maghiar, iar apoi un tată adoptiv sas, Teutsch – a refuzat să facă parte din organizația „Grup Etnic German" (Deutsche Volksgruppe), retrăgându-se temporar într-o „emigrație interioară" („innere Emigration") și trăind astfel în anii fascismului retras și izolat. În acea perioadă, 1938-1943, arta sa a fost ponegrită de pretinșii critici, reprezentanți ai organizației etnicilor germani, ca de ex. dr. Alfred Sitterly din Brașov, colaborator extern al ziarului local „Kronstädter Zeitung", care scria că „lucrările lui Mattis-Teutsch nu sunt altceva decât o rugăciune culturală bolșevică" etc. (Stephani, 1993: 7).

Cu toate că artistul a revenit în 1928 la Brașov, pe atunci un oraș oarecum provincial – după o absență de aproape două decenii cât a stat la Budapesta, Berlin, Dessau, Weimar, München si Paris – și-a definit *identitatea etnică* încă în anii 1935/36: „Eu nu sunt nici român, nici maghiar sau sas ardelean ci sunt un european", după cum ne-a relatat Marie Mattis-Teutsch, văduva artistului într-un interviu din 20 iulie 1963 (Stephani, 1993: 9). Debutând cu expoziții personale în galerii de artă internaționale la Budapesta în 1917 și la Berlin în 1918, împreună cu Paul Klee și apoi cu Marc Chagall, era firesc ca Mattis-Teutsch să evite orice contact cu mișcările naționaliste și fasciste din România interbelică.

Cunoscând bine limbile germană, română, maghiară și franceză n-a avut probleme situându-se deasupra naționalismului acelor vremuri și declarându-se „european". Era însă conștient că momentul unei identități europene încă nu sosise, spunând în noiembrie 1956, la Brașov, într-o discuție despre arta modernă contemporană, aflată în contradicție cu „realismul socialist": „Despre această temă trebuie să vorbim peste o sută de ani. Dar atunci nu ne vom mai întâlni aici în orașul Stalin, ci mai bine la München sau Paris..." (Stephani, 1993: 21).

Lui Mattis-Teutsch „îi plăcea să se considere un "homo europaeus"", fiindcă el „se simțea acasă oriunde exista emulație artistică și unde se practica o artă autentică", scrie istoricul de artă Gudrun-Liane Ittu, apreciind îndeosebi faptul că el a fost „primul care, după un periplu de mai mulți ani prin marile centre avangardiste ale Europei, s-a alăturat colegilor români în 1924, cu ocazia *Primei expoziții* organizate de revista Contimporanul" (Ittu, 2001/2: 154; Ittu/2001/1, 104-114).

Astăzi, după jumătate de veac, se pare că ne-am „reîntâlnit" la München cu Mattis-Teutsch – probabil singurul artist român care, încă în 1935/36, și-a definit identitatea declarându-se „european" –, opunându-se astfel ideilor seducătoare ale naționalimului șovin din acele vremuri .

Ne-am oprit, mai mult în treacăt la patru artiști plastici eminenți ai secolului al 20-lea, care au contribuit în mod substanțial la avangarda și progresul artei moderne, și am văzut că, pe lângă spiritualitatea comună, fiecare în creația lui și-a exprimat și o identitate, pe care azi am putea s-o numim „europeană".

BIBLIOGRAFIE

Almási, 2001 = Almási, Tibor: *The Other Mattis-Teutsch*. Régió Art Publishing House: Györ, 2001.

Baal-Teshuva, 1998 = Baal-Teshuva, Jacob: *Marc Chagall, 1887-1995*. Taschen: Köln, London, Los Angeles, Madrid, Paris, Tokio, 2003.

Bajkay, 2001 = Bajkay, Éva (s.a., ed.): *Mattis Teutsch és a Der Blaue Reiter*. Mission-Art Galéria: Budapest, Miskolc, 2001 (catalog).

Bajkay/Gassner, 2001 = Bajkay, Éva / Gassner, Hubertus (s.a., ed.): *Mattis Teutsch und Der Blaue Reiter*. Hausder Kunst: München, 2001 (catalog).

Ilk, 2001 = Ilk, Michael: Marcel Janco. Das graphische Werk. Catalogue raisonné. Rohr Druck: Kaiserslautern, 2001 (catalog).

Ilk, 2003 = Ilk, Michael (ed.): M. H. Maxy. Der integrale Künstler. Artist integralist. 1895-1971. Ilk (ed.): Berlin, 2003 (catalog).

Ittu, 2001/1 = Ittu, Gudrun-Liane: *The Avant-Garde Artist. Artistul Avangardist. Der Avantgardekünstler Hans Mattis-Teutsch. His Work and Thought. Opera și gândirea. Sein künstlerisches Oeuvre und kunsttheoretisches Denken*. Ed. Univ. Lucian Blaga: Sibiu, 2001.

Ittu, 2001/2 = Ittu, Gudrun-Liane: *Artiști minoritari germani în expozițiile bucureștene din perioada interbelică, fenomen reflectat în cotidianul Bukarester Tageblatt*. În: Studii și comunicări. Museum Arad: Arad, 2001-2002, p. 154-168.

Nicolae, 2004 = Nicolae, Emil: *Victor Brauner. La izvoarele operei*. Prefață de Amelia Pavel. Hasefer: București, 2004.
Soare, 2004 = Soare, Claudiu: *Ghidul avangardei europene*. House of Guides: București, 2004.

Stephani, 1993 = Stephani, Claus: *Hans Mattis-Teutsch (1884-1960). Grafiken, Schriften, Zeitdokumente*. Haus des Deutschen Ostens: München, 1993 (catalog).

Stephani, 2002/1 = Stephani, Claus: *Der Siebenbürger Hans Mattis-Teutsch in Budapest*. În: Kulturpolitische Korrespondenz (Bonn), nr. 1146, 10.3.2002, p. 22-23.

Stephani, 2001/2 = Stephani, Claus: *Daniel Spoerris „Eat Art". Zu einer Ausstellung in München*. În: Südostdeutsche Vierteljahresblätter (München), 51/1/2002, p. 85.

Stephani, 2002/3 = Stephani, Claus: *Mattis-Teutsch in Hollywood. Zur Neuwertung eines siebenbürgischen Künstlers*. În: Siebenbürgische Zeitung (München), 52/9, 15.6.2002, p. 13.

Stephani, 2002/4 = Stephani, Claus: *Kronstädter Künstler-Dynastie in Györ. Große Mattis-Teutsch-Retrospektive im Museum „János Xántus"*. În: Neue Kronstädter Zeitung (München), 18/2, 20.6.2002, p. 3.; idem: *Eine siebenbürgische Künstler-Dynastie. Mattis-Teutsch-Retrospektive in Györ*. În: Südostdeutsche Vierteljahresblätter (München), 51/2/2002, p. 195-196.

Stephani, 2002/5 = Stephani, Claus: *Was waren die Avantgarden? Große Retrospektive in München bringt neue Einsichten*. În: Siebenbürgische Zeitung (München), 52/11, 15.7.2002, p. 6; idem: *Jüdische Künstler der Avantgarden. Gedanken am Rande einer Retrospektive in München*. În: David. Jüdische Kulturzeitschrift (Viena), 15./ 54, sept. 2002, p. 37-39.

Stephani, 2002/6 = Stephani, Claus: *„Singst du noch, mein lieber Janco?" Östliche Avantgarde wird in Berlin ausgestellt*. În: Kulturpolitische Korrespondenz (Bonn), nr. 1144, 30.1.2002, p. 22-23; idem: *Marcel Janco in Berlin. Zum graphischen Werk des DADA-Künstlers*. În: Israel Nachrichten (Tel Aviv), nr. 9989, 25.1.2002, p. 6.

Stephani, 2005 = Stephani, Claus: *Imaginea evreului în pictura modernă. Hasefer*: București, 2005.

Stephani, 2006 = Stephani, Claus: *Daniel Spoerri and the Conception of Eat-Art. "Alltagskultur" and the Contemporary Art*. În: Studia Judaica (Cluj-Napoca), EFES, 2006, p.129-144.

Stern, 2002 = Stern, Louis (ed.): *János Mattis Teutsch and the Hungarian Avant-Garde 1910-1935*. Louis Stern Fine Arts: West Hollywood, 2002 (catalog).

Szekernyés, 2001 = Szekernyés, János: *Timișoreni, în vizită la atelierul lui Brâncuși*. În: Actualitatea paradigmei Brâncuși. Triade: Timișoara, 2001, p. 99-111.

Vitali/Gassner, 2002 = Vitali, Christoph; Gassner, Hubertus (ed.): *Avantgarden in Mitteleuropa 1910-1930*. Transformation und Austausch. Seemann: Leipzig, 2002 (catalog).

ASPECTS OF IDENTITY OF THE EUROPEAN AVANT-GARDE
The contribution of Romanian artists

Summary

For some years now, in Germany as well as in other European countries there has been an increasing interest in the Eastern European avant-garde, especially in Romanian artists.

Thus, there have been several expositions of Romanian avant-garde art, for example in Budapest, Paris, Berlin, Munich, Stuttgart, Hollywood, Györ and Miskolc, with artwork by Hans Mattis-Teutsch, Marcel Iancu, Daniel Spoerri, Tristan Tzara, Maximilian Herman Maxy, Victor Brauner and others.

Looking back, one can say that the Romanian artists and especially their most famous exponent Constantin Brâncuși didn't have any problems regarding their ethnical identity or confession. In every respect, they belonged to the international intelectual and creative elite of the modern trend.

With Marc Chagall, things were different. For his whole life, his soul and creativeness remained closely connected to his Jewishness which was focused on the imagery of the Shtetl of Witebsk.

On the other hand, Hans Mattis-Teutsch was the first artist from Romania who in 1935/36 already called himself „European", at the time when Europe was characterised by nationalism and chauvinism.

Today one can say that the artists of the Romanian avant-garde, particularly Constantin Brâncuși, Victor Brauner, Arthur

Segal and Hans Mattis-Teutsch, developped a common European identity while living abroad.

IDENTITATEA EUROPEANĂ SAU REGIONALĂ (NAȚIONALĂ) ÎN CONTEXTUL ACTUAL

Branislav Zarić,Kikinda(Srb)

Despre identitatea colectivă

Înainte de a hotărî,dacă să optăm pentru construirea unei identități europene sau trebuie,în mod tradițional, să păstrăm identitatea națională, ar fi de folos să ne amintim doar câteva din realitățile noastre istorice foarte cunoscute:

-identitatea unui grup nu poate fi radical schimbată odată pentru totdeauna;

-nici o identitate nu poate fi privită izolat și fără a fi cercetate influențele identităților vecine, dar și din spațiul mai larg;

-identitatea unui grup se evidențiază clar în timp,fără a ține cont că identitatea poate fi puternic marcată de specificul ei.

Fiecare identitate este condiționată de condiții istorice diferite.Nici o etnie nu este identică cu ceea ce a fost în trecut, iar prin existența ei, în timp, se modifică continuu.

Determinantele contemporane ale identității

Nici măcar în perioadele civilizațiilor trecute, când comunicările tehnice și informatice au fost foarte modeste, raportat la conceptele actuale, puține au fost popoarele, care au trăit într-o izolare totală.

În prezent, când comunicările de toate tipurile și informațiile din diferite domenii sunt accesibile aproape fiecărui grup și fiecărui individ în parte, este imposibil să vorbim despre o identitate izolată și în toatalitate autentică.

Încet, dar sigur, tot mai mult ne asemănăm.

Globalizarea și păstrarea identității

Observând istoria lumii, nu ne putem abține ca să nu concluzionăm printr-un fapt de netăgăduit-întotdeauna a existat o putere, globală, care să influențeze puternic asupra celor din jur.

Cândva, aceste puteri au fost regatele asiatice, grecești și romane, acum acestea sunt civilizațiile vest-europene sau cele transatlantice.

Toate aceste imperii istorice au modificat fruntariile statelor vecine. Acum, aceste modificări s-au extins la nivel planetar.

Este logic ca civilizațiile puternice și dominante să aducă un nou aspect lumii actuale precum și să încerce impunerea felului lor specific de gândire, iar aceasta să se realizeze nu doar prin superioritatea lor tehnică și tehnologică, ci uneori și prin forța armată.

Din acestă cauză se impune o întrebare logică.:Oare se pot opune popoarele mici superiorilor și oare pot avea șanse de a-și păstra vechile(tradiționalele) lor semnalmente, caracteristici etnice și identitatea lor?

Răspunsul nu este nici simplu, nici ușor, însă ceva este evident- popoarele mici trebuie să fie suficient de abile în a prelua noul, impus de străini, dar să-și și păstreze specificul și în mod deosebit, ceea ce este acceptat și apreciat de alții.

Oare e posibilă păstrarea identității prin autoizolare?

Această dilemă privind păstrarea identității colective printr-o închidere în propria *„carapace”* este doar teoretică, deoarece în practică este inexistentă.

În condițiile actuale ale interacțiunii colectivităților, orice fel de izolare este păguboasă și aproape imposibilă.Dacă s-ar întâmpla aceasta,chiar și pe o perioadă scurtă și popoarele vecine(regiunile) ar suferi pierderi, iar cel mai mult ar avea de suferit acea colectivitate, care se autoizolează.

Este o amăgire convingerea că identitatea se poate astfel păstra ; se păstrează doar semnele exterioare (obiceiuri, credințe, tradiții, portul) ale etniei sau ale grupului. Acesta este o percepție îngustă și o banalizare a concepției de identitate.

Identitatea colectivă este „ființa” interioară a grupului, conștiința de sine și presupune o moștenire morală, materială și sufletească de la străbuni.

Identitatea culturală națională și regională

Ținând seama că identitatea națională este un fenomen complex, adeseori, în cazul unor naționalitățiі, a căror locuitori au trăit din punct de vedere istoric despărțiți, asistăm- sub influența factorilor istorici și geografici –la formarea unei identități regionale comune în teritoriile de contact a două sau mai multe țări și popoare.

Așa se face că părți dintr-un anumit popor își construiesc identitatea influențându-se reciproc cu vecinii lor.Rezultatul este identitatea culturală regională, care, în epoca contemporană a deschiderii și a interetnicității iese în evidență.

Aceste procese noi de integrare nu exclud apartenența la identitatea națională, ci, dimpotrivă, duc spre imbogățirea lor reciprocă.

Prin urmare, în regiunile în care trăiesc aparținători ai diferitelor etnii,prin identitatea lor regionala comună contribuie la o mai bună înțelegere și conlucrare, la o prosperitate comună.

Литература:
1.Демократија и мултикултуралност у југоисточној Европи (Зборник радова), Центар за истраживање етницитета, Београд, 2003.
2.Национални идентитет и суверенитет у југоисточној Европи, (Зборник радова), Историјски институт САНУ, Београд, 2002.

Traducere din limba sârbă : Javorka Iorgovan

EUROPEAN OR REGIONAL (NATIONAL) IDENTITY IN NOWADAYS CONTEXT

Summary

The author tells about the nowadays problems in keeping collective identity, from the effects of intercommunity contacts to globalization..

CONSIDERAȚII PRIVIND MANIFESTĂRI ALE *PATRIOTISMULUI* LOCAL ȘI REGIONAL ÎN ROMÂNIA REFLECTATE ÎN BLOGURI

Sultana Avram

Patriotismul este definit ca fiind acel sentiment de dragoste și devotament față de patrie și popor. Este deci oarecum impropriu a se spune că cineva dă dovadă de *patriotism local,* deoarece persoanele care manifestă acel sentiment uneori exacerbat de atașament față de locul nașterii sau de regiunea căreia îi aparțin, o fac uneori în detrimentul sentimentului de atașament față de celelalte regiuni locuite de același popor. Cu toate acestea, în momentul în care este atacat într-un fel poporul căruia îi aparțin aceste persoane lasă deoparte patriotismul local, simțindu-se solidare cu tot poporul și astfel își manifestă patriotismul față de întreaga nație. De fapt, așa cum spunea Woodrow Wilson, citat în The New York Times din 13 decembrie 1897, «patriotismul începe de acasă», iar cel care nu-și iubește casa nu-și iubește nici țara. Felul în care își manifestă fiecare patriotismul diferă însă de la individ la individ.

Motiv de mândrie locală poate fi credința în superioritatea regiunii și a concetățenilor sau consătenilor. Manifestările ostile verbale sunt declanșate în general în momente de supărare pe unul sau mai mulți indivizi aparținâd altei regiuni, în lipsa unui alt mijloc de « răzbunare », sau în lipsa argumentelor în favoarea proprie. Apelative de genul moldovean, oltean, regățean însoțite de un adjectiv defăimător sunt folosite în special de ardeleni sau bănățeni, care consideră că Banatul și în general Ardealul sunt superioare din punct de vedere economic celorlalte regiuni și implicit și locuitorilor lor.

În mentalitatea unor ardeleni, de exemplu, zona Moldovei a rămas mult în urmă din punct de vedere economic, oamenii acolo sunt inferiori, necivilizați, leneși, etc. De cele mai multe ori cei care au această mentalitate nu au fost niciodată sau de foarte mulți ani în Moldova, atitudinea fiind bazată doar pe informații indirecte, prejudecăți sau pe ideea că datorită foametei mulți moldoveni s-au „refugiat" în Ardeal.

Manifestări de patriotism local sau regional întâlnim și pe plan lingvistic, deoarece dialectele regionale accentuează aceste diferențieri, dar ele sunt declanșate mai ales de impresia că alte regiuni sunt favorizate în detrimentul celei în care trăiesc, care este discriminată din punct de vedere economic, social sau cultural. Acești factori determină pe de o parte o atitudine de respingere a altor regiuni și a locuitorilor ei, iar pe de alta una de superioritate a propriei zone geografice.

De aici și revolta unora, manifestată **prin intermediul internetului**, la adresa guvernanților care încearcă să ajute județele mai puțin dezvoltate. Iată un exemplu:

Am 25 de ani, iar de ceva vreme s-a inoculat in sufletul meu un puternic sentiment de patriotism regional, cauza fiind nedreptatea financiar-administrativa facuta de miticii care ne conduc.<br /> De la acest sentiment de patriotism regional pana la o firava idee de federalizare a Romaniei nu ii deloc cale lunga.<br /> Din pacate, cel mai serios pericol pentru unitatea nationala, sunt guvernantii.<br /> Concret, federalizarea este incurajata prin politica bugetara, politica ce ne duce cu gandul in trecutul nu foarte indepartat. Sigur, cei ce ne conduc nu pot lasa in subdezvoltare unele zone ale tarii. Asadar, din aceasta perspectiva privita problema, dirijarea spre unele judete din Moldova sau Sud a unei parti

insemnate din buget, este de inteles.Guvernul trebuie sa incerce o egalizare a tuturor zonelor tarii din punct de vedere economic si social. Numai ca prin politica bugetara se realizeaza o egalizare negativa.Judetele slab dezvoltate nu se ridica la nivelul celorlalte, in schimb judetele puternice coboara vertiginos spre saracie.<br /> Judetelor din Vest li se cam ia tot ce produc, iar din intreaga oala bugetara li se da un fel de supa saracului.In schimb judetelor care baga in aceeasi oala bugetara mai putin de un morcov, li se dau fripturi la gratar.<br /> Judetele Vestice, oricat s-ar tine la ideea unitatii nationale, se vor gandi tot mai mult la independenta financiar administrativa, iar de aici pana la federalizare nu-i decat un pas.<br /> Daca tot e sa mananci supa saracului, atunci sa fie din morcovii nostrii, nu din firimiturile de la banchetul miticilor.<br /> Mi-am terminat facultatea in Timisoara si sunt doctorand in Cluj-Napoca, iar daca ii sa intrebi pe cineva din zonele astea ce crede despre o eventuala federalizare a Romaniei, majoritatea se vor gandi ce sa raspunda !!! Foarte interesant, nu credeti ?<br /> La fel de interesant, poate chiar mai mult...nimeni nu-ti raspunde cu &quot;Doamne fereste!&quot;...ar trebui sa va dea de gandit miticilor !!!

Faptul că anumite zone au avut de suferit în urma inundațiilor sau secetei, ii interesează mai puțin pe acești « revoltați » ; nici faptul că Moldova de exemplu a dat țării între cei mai mari scriitori și oameni de cultură nu-i impresionează.Dezvoltarea economică și situația materială a locuitorilor pare a fi criteriul de bază în împărțirea în superiori și inferiori. Iată alte exemple :

Daca am scoate Transilvania si Bucurestiul din tara asta atunci restul ar muri de foame ...

Noroc cu faptul ca daca nu ungurii dar macar nemtii au implementat alta mentalitate in Ardeal cat de cat ...

Cei din sud au invatat de la turci ...

No offense, dar deja incepe sa ma irite insistenta cu care se tot vehiculeaza pe mai multe topicuri ideea conform careia cam toata puterea economica din Romania este concentrata in Bucuresti si Ardeal. Constanta, de exemplu, nu depinde economic nici de Bucuresti si nici de orasele ardelene. Iar aici activitatea economica este chiar foarte intensa si nu se rezuma doar la activitatea portuara si turism.

Eu vreau ca TIMISOARA si Banatul sa conduca tara asta .

Nu va ajunge ?

Nu sinteti satui de conducerea dimboviteana ?

Sa mai fie si altii sefi si impartitori de bani .

Capitala pe BEGA !!!

Desigur, asemenea nemulțumiri denotă superficialitatea și ignoranța cu care este tratată problema dezvoltării economice, dar nu poate fi neglijată o asemenea mentalitate, care, din păcate, e împărtășită de foarte mulți români. Chiar ideea unirii cu Republica Moldova vehiculată imediat după evenimentele din 1989, a fost și este privită ca „un pas înapoi" în dezvoltarea economică, neglijându-se aspectele legate de unitatea românilor, de bogăția naturală a solului Basarabiei, sau aspectele sociale. E interesant faptul că țări precum Germania sau Ungaria nu și-au pus niciodată problema tratării în mod diferit sau a desconsiderării ținuturilor locuite de sașii respectiv ungurii din afara granițelor țării. Unirea RFG cu RDG., chiar dacă a generat la început unele probleme de integrare, a fost privită ca benefică, transformând Germania într-o țară puternică pe un teritoriu lărgit, deși germanii din est aveau mari probleme economice.

Și atunci, de unde atitudinea românilor de respingere a românilor din zone defavorizate? Să fie oare românii atât de materialiști iar dezvoltarea economică singurul criteriu de evaluare?

Este interesant de urmărit în ce alte domenii se mai manifestă patriotismul local. Tendința de generalizare a unui defect sau calitate la toți locuitorii dintr-o zonă, este o altă formă de patriotism local sau regional."Pavarotti din Banat" a fost motiv de mândrie pentru toți bănățenii, inclusiv cei afoni, iar mass media a întărit această manifestare. De ce nu Pavarotti din România? Toți bănățenii consideră că Banatu-i fruncea, chiar dacă recunosc că nu e pădure fără uscături. De cele mai multe ori consideră însă că „uscăturile" sunt venite la ei în zonă din alte părți ale țării. Aceeași atitudine o au o parte din brașoveni care consideră că moldovenii au invadat orașul lor. Din păcate nu țin cont de priceperea sau hărnicia noilor veniți datorită „politicii lui Ceaușescu", ci văd numai aspectul legat de locul de baștină al individului. Nici sibienii nu sunt mai prejos, considerând ca prea mulți olteni s-au stabilit în Sibiu, deși, pe de altă parte consideră că venirea oltenilor cu legume și fructe proaspete este benefică, zona fiind săracă în legumicultură. De multe ori aversiunea provine din faptul că noii veniți reușesc să se realizeze, să ocupe poziții superioare în societate, depășindu-i pe localnici.

Mass media este în mare parte răspunzătoare de răspândirea unei asemenea mentalități. La știri nu spun că un individ X a fost prins cu un transport de marfă ilegală de exemplu, ci un ***moldovean***, creând impresia că toți moldovenii se manifestă la fel. Pe de altă parte în momentul în care într-o țară străină, de exemplu Italia, un român încalcă regulile de bună cuviință sau face o infracțiune, nu ne convine să se generalizeze acest comportament la toți românii. Românii din străinătate se simt discriminați de cei printre care trăiesc, deși la rândul lor se poartă în mod discriminatoriu, acasă în țară, relativ la românii din alte zone. Unii au rămas cu nostalgia față de ținutul natal dar nu nostalgia țării în ansamblu:

Felicitari tuturor celor care sunt cu sufletul alaturi de Arad si aradeni. Ne caracterizeaza o mandrie locala foarte marcanta. Aradul va avea intotdeauna viitor pentru ca are oameni de calitate indiferent unde s-ar afla ei in lume. Nici eu nu sunt in tara pentru o perioada destul de mare de timp, dar citesc zilnic pe Internet ziarele din Arad, iar la mine in curte am steagul Aradului, care nu ma lasa sa uit «iarba verde de acasa». Doresc tuturor aradenilor o zi minunata

Interesantă este atitudinea bucureștenilor, care, deși formează o "mare provincie", tind să-i desconsidere pe cei din alte zone, provincialii fiind priviți ca fiind mărginiți, chiar dacă unii dintre ei provin, la a doua sau a treia generație, tot din provincie. Convingerea că cele mai multe fonduri sunt reținute pentru bucureșteni, că ei limitează accesul celor din provincie la diferite facilitați sau burse, de exemplu, dă naștere la o serie de nemulțumiri din partea locuitorilor din alte zone. "Miticii" din București sunt priviți cu același dispreț, dar și cu invidia generată de atitudinea de discriminare.

Existența conferințelor regionale, a ziarelor regionale, a proiectelor de dezvoltare regională, etc., accentuează impresia de fărâmițare și de susținere a intereselor locale în detrimentul celor generale.

Regionalizarea ca și autonomia regională a fost privită și înțeleasă diferit de români în funcție de interesele economice, sociale sau politice. Dacă unii o văd strict ca pe o administrare eficientă a resurselor locale, pentru diminuarea birocrației și a tărăgănării punerii unor proiecte în practică, alții o văd ca o desprindere de zone nedorite, considerate lipsite de eficiență, "ordine și disciplină". Întâlnim pe internet și o asemenea atitudine de admirație față de conaționalii unguri și o dorință de asociere a Ardealului cu civilizația acestora:

Traditia este cheia rezistentei maghiare si in vremea grea de dupa 1968, in pofida lui Ceausescu care a facut enorm rau incercand sa sparga comunitatile si cultura maghiara din Ardeal. Partial a reusit prin aport de populatie din sud, pentru asa-zisa industrializare... Despre patriotism... Patriotismul maghiar transilvan este un SUMMUM al celor spuse mai sus. Un patriotism LOCAL, un atasament aprig pentru locul natal. Ordinea si disciplina au ridicat mereu pe maghiari dupa razboaie, molime, decimari. Ordinea si disciplina au facut sa preluam civilizatia germana si sa o dezvoltam intr-un spirit nou, propriu. Si inca un paradox, aparent de neinteles pentru cei de dincolo de Carpati: Intre maghiarii si romanii ardeleni (includ aici si Crisana, Maramures, etc) NU exista mari deosebiri de mentalitate! Nu vorbim de acei romani adusi de Ceausescu (despre care vorbeam mai sus, si care sunt foarte multi, peste un milion....) Ei nu au prea reusit sa se integreze in "spiritul ardelean" si inca si acum, romanii ardeleni "bastinasi" ii numesc "mitici si regateni", - fara suparare!

Bloguri cu accente de patriotism local întâlnim și în legătură cu echipa locală de football sau baschet preferată, spiritele încingându-se mai mult decât s-ar putea crede, ajungând până la injurii. Nemulțumiri s-au manifestat și în legatură cu traseul turului României la ciclism, considerându-se că sunt favorizate anumite regiuni.

Cei care se simt discriminați în general discriminează la rândul lor, reacționând emoțional și mai puțin obiectiv.

Problema regionalizării s-a discutat la diferite nivele ale administrației, la televiziune sau în dezbateri publice de genul celei găzduite la 14 martie 2005, de teatrul din Tg.-Mureș, cu tema „Regionalizarea între necesitate administrativă și imperativ politic", mediator, pressed. Pro democratia Cristian Pîrvulescu, organizată de Asociația Lider din Tg.-Mureș.

Opinia publică își spune punctul de vedere și pe internet, unde simt că au o mai mare libertate de exprimare, datorită și anonimatului după care se pot ascunde. Acest lucru face ca **pulsul populației**, (este drept doar a celor care au acces la internet și știu să-l folosească) să poată să fie luat cu mai mare acuratețe decât în sondajele clasice.

În concluzie, blogurile oferă informații interesante legate de problema patriotismului local și regional, informații care ne dau posibilitate să vedem felul în care percep oamenii relațiile interumane de pe teritoriul țării, cu părțile pozitive și negative, precum și rolul implicării emoționale în stabilirea acestor relații.

Citatele au fost luate de pe următoarele site-uri

http://www.hotnews.ro/stiri-arhiva-1128223-ochii-romania-ioana-speteanu.htm
http://forum.softpedia.com/lofiversion/index.php/t88378.html
http://forum.aradon.ro/showthread.php?t=13
http://forum.softpedia.com/lofiversion/index.php/t80086-1100.html

MANIFESTATIONS OF PAROCHIALISM FROM ROMANIA REFLECTED ON THE INTERNET BLOGS

Summary

In most of the cases the reasons for local proud are due to some beliefs in the superiority of that region and its citizens. The limitation for other regions and other people are the result of prejudice and wrong information. Therefore the attitude is selective in people's mind and they consider one region superior to another.

Those attitudes are very clear exposed some times on the internet blogs. Some people think their region is neglected by government, others consider that their low regional development is due to other communities invasion, and people are about to change their national patriotism to parochialism.

EUROPA ÎN PRESA SÂRBILOR DIN ROMÂNIA

Miriana Pavlovici,Beograd(Srb)

Presa în limba maternă a sârbilor din România are o lungă tradiție. Primul ziar în limba sârbă din Timișoara a văzut lumina tiparului în anul 1852, anume publicația *Svetovid* a lui Alexandar Andrici. Însă din diverse motive, apariția lui a fost de scurtă durată și publicația a fost mutată la Viena, iar apoi la Belgrad[1] . De asemenea, și alte încercări de editare a ziarelor sârbești în orașul de pe Bega, în a doua jumătate a secolului 19. și începutul secolului 20., au fost de scurtă durată. Abia în anul 1934 a apărut *Temișvarski vesnik,* a cărui editare a durat până în 1967. Din anul 1944 se tipărește săptămânalul *Pravda*, publicația Uniunii Asociațiilor Cultural-Democratice Slave, care în anul 1969 își schimbă numele în *Banatske novine*. Astăzi sârbii din România au două publicații în limba maternă, săptămânalul *Naša reč* (*Cuvântul nostru,* n.t.) și trimestrialul de cultură și literatură *Knizevni zivot* (*Viața literară*, n.t.).

În lucrarea de față voi încerca să înfățișez felul în care *Naša reč* a „văzut" Europa și procesul de integrare a României în Uniunea Europeană pe parcursul anului 2006, cu puțin timp înainte de finalizarea integrării. În prealabil, totuși, este necesar de amintit context socio-istoric, larg cunoscut, în care s-a desfășura procesul de apropiere a României de Europa.

După Al Doilea Război Mondial, România devine stat socialist, perioadă care durează până la prăbușirea regimului dictatorial a lui Ceaușescu, în anul 1989. De atunci și până la începutul lui 2007, când România a devenit membră a Uniunii

Europene, societatea românească s-a aflat într-o perioadă de schimbări structurale importante, care au transformat aproape toate subsistemele ei: cel economic, politic, social și cultural.Prin urmare, în perioada amintită, statul și întreaga societate au trecut treptat, dintr-un regim închis, ideologic monopolist, dictatorial, cu o economie dirijată, la o societate modernă, liberală, pluralistă, definită de respectarea diferențelor și a economiei de piață.

* * *

Concepția de bază al săptămânalului *Naša reč* este să dedice grosul de pagini (fapt de la sine înțeles) comunității minoritare sârbe, organizațiilor ei, cum ar fi: Uniuniea Sârbilor din România- care este și editorul ziarului- școlilor în limba maternă, bisericilor sârbești, ansamblurilor folclorice și asociațiilor sportive, respectiv activităților și problemelor lor cotidiene. De asemenea paginile săptămânalului adesea tratează aspecte din viața religioasă, tradițională și socială a comunității sârbe din România, însă și poveștile de viață ale oamenilor de rând. În fine,dintre rubricile permanente ale ziarului *Naša reč* fac parte și editorialele și comentariile care vizează cotidianul societății românești, precum și articolele preluate din presa românească, cea din Serbia și cea europeană.

Este de ajuns doar o privire asupra numerelor săptămânalului *Naša reč* tipărite în perioada cercetării mele ca să se observe faptul că subiectul „Europa și integrarea României în Comunitatea Europeană" nu este abordat foarte des. Totuși, se întâlnesc câteva puncte de vedere și luări de atitudine esențiale față de Europa, deseori diferite și chiar contradictorii. Cel mai adesea aceste luări de atitudine au apărut în cadrul spațiului acordat societății românești - rubrica *Săptămâna de la A la Z* sau în rubrica *Ce zice presa-* care comentează articolele din presa românească, și, sporadic, și din cea europeană[2] .

Câteodată, atitudinea față de Europa ieșea la suprafață, în plan secundar, din diverse articole sau interviuri, care tratau cu totul alte subiecte. Deci, în perioada amintită, *Naša reč* nu s-a ocupat în mod deosebit de urmările integrărilor europene privitor la comunitatea sârbă, ci doar referitor la societatea românească în general. În perioada de tranziție, întreaga societate românească, cel puțin așa reiese din articolele din *Naša reč* a fost motivată de o „dorință ardentă de integrare în Comunitatea europeană, cu toată ființa”[3] .

* * *

Indiferent de culoarea sa politică, guvernul nostru dorește din răsputeri integraraea în Comunitatea Europeană.[4]

Această atitudine a fost, printre altele, rezultatul imaginii pozitive și chiar idealizante create despre Europa în perioada pretranzițională.

În ochii statelor fostului „lagăr socialist", și în ochii României, Europa este „societatea în care domnește belșugul și bunăstarea".

Mai exact, statele Uniunii Europene, de obicei, sunt descrise ca fiind societăți capitalste cu o economie sănătoasă care asigură populației un trai economic decent, deci ca societăți bine situate economic, în unele cazuri chiar bogate, atât ca și comunități cât și ca indivizi. Totuși, lumea de rând cel mai adesea a văzut în imaginea Europei o societate consumistă care prin structura ei „deschidea apetitul de integrare a cetățenilor”.

Ce frumos este să ai tot ce au deja de ani de zile americanii, nemții sau spaniolii.

Însă pe măsură ce se apropia timpul de integrare în Unuiunea Europeană, imaginea Europei se schimba și devenea tot mai des criticată.

În procesul de negocieri România a semnat un șir de documente prin care se obliga să îndeplinească numeroase condiții și cerințe în diverse domenii, de la cel economic până la cel cultural. Datorită acestui fapt integrările europene sunt percepute ca un act birocratic, iar Europa e percepută rece și rigidă, aplecată spre norme birocratice severe.

În Comunitatea europeană, normele și legile sunt clare și trebuiesc respectate pâna la ultima virgulă[5].

Uniunea Europeană este și autocrată.

Cu această Comunitate Europeană nu te poți juca de-a v-ați ascunselea, căci ea nu are milă. Ori așa, ori defel. Se execută ce spune tata!

Deoarece reformele economice au fost cât se poate de radicale, în tot mai multe articole apărea îndoiala, ori din partea Uniunii Europene, ori din partea românilor, că țara ar fi „pregătită pentru un asemenea pas".

Chiar dacă ne convine sau nu, trebuie să recunoaștem că cetățenii români încă nu se pot ridica la rangul vecinilor din vest în privința nivelului de trai și a forței de cumpărare, (nici măcar cu acele state) ... *alături de care am „conviețuit" aproape jumătate de secol în același lagăr socialist*[6] ... *În fața noastră sunt niște „ani foarte grei", iar situația nu va fi „deloc rozalie mai ales în economie".*[7] *Dacă cineva mizează pe ideea de prosperitate a poporului român după 2007 ar fi bine să știe că nu sunt nici un fel de șanse în această privință. Prețurile resurselor de bază sunt mai mari decât cele din Vest, și vor și mai mari după integrare.*[8]

Dintre toate restructurările economice, cetățenilor le-au picat cel mai greu cerințele, care, pe de o parte, însemnau majorarea taxelor și a accizelor la anumite produse, ceea ce a dus la creșterea prețurilor, iar pe de altă parte - îngrădirea creșterii venitului lunar. De aceea standardul de viață a românilor era în continuă descreștere, iar „vinovatul principal a fost Europa"[9].

Când s-a produs apropierea s-a constatat că nu-i chiar totul „lapte și miere", ci din contră. Se recomandă strângerea curelei, îmblânzirea creșterii salariilor.

Pe lângă faptul că este pretențioasă în cerințele sale, Europa a fost cotată de *Naša reč* și ca nesinceră:

Pare se că liderii Europei se joacă cu nervii românilor, pentru că nicicum nu se exprimă clar în privința integrării, ba-i albă, ba-i neagră.[10]

În continuare, Europa pare egoistă și orientată doar spre propriile-i interese:

Biznismenii europeni sunt păsări de pradă care promit poporului român totul și de toate, cel mai adesea ceea ce în țările lor nu are trecere.[11]

Însă, chiar dacă unele reforme economice au fost extrem de dure, totuși se aștepta ca măcar cele din planul social să fie mult mai ușoare. Statele europene sunt considerate societăți multiculturale, care înainte de toate insistă pe toleranță și pe drepturi egale ale tuturor cetățenilor.

Europa este un „mozaic etnic". Este foarte sensibilă și în această privință verifică sistematic stadiul de dezvoltare a statelor membre, iar „tumulturile" etnice sunt foarte greu tolerate. [12]

Tocmai în domeniile amintite se considera că România, și mai ales Banatul și Timișoara, sunt cei mai aproape de Europa.

România se consideră o Europă în miniatură, cel puțin sub aspectul diversității de minorități naționale printre care domnește armonia, înțelegerea, colaborarea și conviețuirea exemplară, ca și în cazul relaționării cu populația română majoritară.[13]

Din aceste considerente, nu lipsită de mândrie, *Naša reč* deseori a subliniat faptul că Timișoara poate servi ca model pentru reforma întregii societăți românești:

Grație poziției sale geografice, Timișoara s-a dezvoltat sub influențele Vestului și ale modernismului. Are legături *seculare cu civilizația vestică. Aici, contactul cu Europa nu reprezintă nici o noutate... este orașul cel mai dezvoltat din România în contextul integrării în UE. Străzi curate, cafenele șic, drumurile sunt în curs de reparație. Pentru români Timișoara este un adevărat exemplu, cu număr mic de șomeri, cu număr mare de specialiști, etc.*[14] *Locuitorii Timișoarei sunt de părere, iar unele cercetări europene indică asta, că orașul de pe Bega este „orașul românesc cel mai pregătit" pentru integrare, deoarece are o bună deschidere spre Vest și edili „hotărâți, care au scopul de a moderniza instituțiile după modelul celor din UE"*[15].

Este cunoscut faptul că pe lângă multietnicitate și toleranță, Europa promovează și liberalismul și egalitatea de drepturi pentru toți cetățenii. Ea tinde spre deschiderea/desființarea frontierelor și spre liberul trafic de bunuri și de persoane, ceea ce subînțelege și dreptul la călătorii și la muncă în străinătate. Mulți au văzut exact aspectele menționate ca fiind cele mai mari beneficii ale apropierii și ale integrării României în Uniunea Europeană.

În baza acordului a două guverne, cetățenii români lucrează legal în Spania, pe plantațiile de căpșuni[16]. *Odată cu libertatea de circulație și cu „vizele Shenghen" mulți cetățeni români și-au găsit de lucru prin toată Europa. Din Israel până în Spania, peste 150.000 de români lucrează în construcții.*[17]

Din această cauză, o mare dezamăgire pentru români au reprezentat atitudinile Marii Britanii și ale Germaniei, care s-au orientat către închiderea granițelor lor și introducerea embargoului pe forța de muncă din România și Bulgaria[18]. Pe lângă faptul că o asemenea atitudine a fost cotată din partea ziarului *Naša reč* ca fiind orgolioasă, a fost privită și ca una exploatatoare:

Cetățenii României deja lucrează de câțiva ani în Uniunea Europeană „în mod capitalist însă pe salariu de sclav"[19].

iar în final și rasistă:

Ziarele Financial Times, Sunday Express, The Independent mustesc de comentarii și analize că România "va inunda Marea Britanie cu copii bolnavi de sida, cu traficanți de droguri și cu personae de naționalitate albaneză și sârbă, cu șoferi iresponsabili", și de aceea se analizează situația permiselor de muncă.[20] *Europenii s-au săturat ca străinii să le „cucerească" locurile de muncă, mai ales că-i consideră „paraziți" și criminali care pun în pericol rasa albă*[21].

Tot așa, imaginea Europei este clădită pe imaginile despre acceptarea diferențelor culturale și istorice, însă în paginile săptămânalului *Naša reč* se menționează că nici măcar în aceste domenii Europa nu arată destulă sensibilitate. Mai exact, în viața de zi-cu-zi a românului, Europa birocratizată, sub firmele de genul „protejarea mediului înconjurător", „interzicerea chinuirii animalelor" introduce tot felul de reguli și de norme, care în ochii populației autohtone par cel puțin ciudate, iar nu rareori și hilare.

De acum înainte, crescătorii de curci vor trebui să fie foarte prudenți, căci dacă observă că un curcan ține ciocul întredeschis... înseamnă că e la un pas de șoc hipertermic... Dacă în zonă se află și vreun inspector sanitar, isca și o amendă, care deseori depășește valoarea financiară a curcanului[22]. *Înainte de tăiere, fiecare pasăre de curte sau vită trebuie să fie odihnită și nestresată. Și cum se face asta, pentru numele lui Dumnezeu?!*[23] *Țăranii noștrii și crescătorii de animale se miră și se crucesc în fața acestor norme și cerințe ale Comunității europene. Mai mult, crescătorii de animale declară că de astfel de confort nu beneficiază nici ei înșiși în casele lor. Cotețele trebuie să fie dotate cu muzică, ca la discotecă. Acest fapt este mai mult decât hilar pentru crescători, deoarece porcii și vitele se cresc pe aceste meleaguri de sute de ani*[24].

Pe lângă acest fapt, impunându-le recomandările pe care le fac ca pe niște „standarde mai înalte de civilizație", Europa i-a cotat ca „îndeajuns de necivilizați" pe românii pe care, cum s-a mai menționat, în această sferă îi consideră ca fiind cei mai apropiați de ea, situație care conform comentariilor din *Naša reč* este cel puțin inadmisibilă.

Europenii civilizați ne recomandă tot și de toate în procesul acesta de integrare, de parcă suntem căzuți de pe Lună. Găselnița cea mai nouă este că românii nu au habar să-și spele rufele! Ei folosesc detergent peste măsură și încălzesc apa în mașinile de spălat mai mult decât este nevoie. De aceea li se recomandă „detergentul deștept, concentrat, care va economisi sute de tone de ambalaj, care va reduce poluarea și va facilita economisirea energiei electrice[25]. *Timișoara va fi mai civilizată decât până acum. Este interzisă uscarea rufelor pe balcoane, scuturatul ștergătoarelor de pantofi pe stradă sau în curțile interioare ale blocurilor, iar o armată de insepctori va aplica amenzi usturătoare*[26].

Chiar jignitor.

Sub firma modernității, Europa civilizată nu va permite unele obiceiuri barbare precum este, după părerea ei, tăierea porcului[27].

Însă, de o importanță mult mai mare sunt viziunile și evaluările, care deseori apar în *Naša reč* ,precum că, prin astfel de cerințe și atitudini, Europa reprezintă o amenințare la prezervarea tradițiilor.

Uniunea Europeană ar vrea, în ruptul capului, să ne descotorosească de toate bunele (și poate și relele) obiceiuri și tradiții de la sat... După întreruperea modurilor tradiționale de creștere și sacrificare a vitelor, a producției de lapte (după rețeta străbunicii), înmormântarea morților, prepararea pâinii – a venit rândul și la fiertul țuicii. În gospodării, gropile de iarnă pentru zarzavat vor fi înlocuite de cele industriale, iar bunurile *comestibile, precum sunt cele din Europa, nu vor mai avea gustul apreciat de populația autohtonă, deja la fel ca roșiile și merele*[28].

Câteodată, Europa ciuntește istoria.

În manualele actuale există tendința ca toate conflictele istorice și armate între popoare și state să fie total șterse... Probabil că în Europa unită nu are sens să se amintească dușmăniile tradiționale dintre state și imperii, ci să se propage toleranța, înțelegerea și tot așa. Personal nu văd unde este aici istoria care se bazează pe întâmplări reale, pe fapte. O istorie ciuntită și inversată nu poate fi de folos nimănui, deoarece doar prin cunoașterea evenimentelor reale, chiar dacă sunt câteodată dureroase, putem să ne orânduim un viitor mai bun[29].

În afară de asta, prin impunerea omogenității conform unui model nu doar economic ci și politic, Uniunea Europeană redefinește concepția de suveranitate și schimbă poziția și rolul statelor naționale.

În Europa statele dispar ca și subiecte, și tot mai des se vorbește despre euroregiuni[30].

În acest mod, Europa creează o carență de „opinie internațională oficială" și contribuie la sugrumarea „componentei naționale" și distruge culturile și identitățile naționale.

„Sentimentul patriotic și cel de apartenență a unui popor într-un stat aproape că nici nu se mai manifestă în rândurile tinerilor din România. Conform unei anchete, 88% din tinerii de la 15 la 24 ani ar dori să emigreze dacă ar avea șanse reale pentru acest pas[31].

Pe de altă parte, „în Europa unitară lipsește pe față o atitudine europeană unitară care ar repara carența conceptului de „național"[32], și de aceea Uniunea Europeană este adesea concepută ca un „organism artificial", un „super-stat"[33], un megastar cu un comportament orgolios.[34]

Totuși trebuie subliniat că *Naša reč* nu trece sub tăcere faptul că Europa ajută financiar reformele din România.

Producătorii agricoli vor primi subvenții de la Europa[35].

Însă și aceste promisiuni câteodată sunt percepute ca fiind nesincere.

Banii de care dispune Europa pentru pregătirea forței de muncă sunt nesinceri, pentru că „exact acea forță de muncă va ajuta companiile ei să înregistreze un venit și mai mare.[36] "

În final se poate constata că integrarea României în Uniunea Europeană este un proces care a provocat și provoacă în continuare diferite controverse, dispute care permiteau ca această integrare să se interpreteze în mai multe sensuri, în repetate rânduri. Transformările de care a avut parte statul român în acea perioadă au fost numeroase și atotcuprinzătoare, și nu este de mirare că de ambele părți s-a sesizat o profundă neînțelegere. Imaginea Europei pe care săptămânalul *Naša reč* a zugrăvit-o cititorilor săi în anul 2006 a fost de asemenea polarizată, însă totuși caracterizată de accentuatele, atitudini așa numite eurosceptice. Pe de o parte, chipul Europei a fost deseori zugrăvit conform principiilor mitologice, deoarece din țara făgăduinței ea s-a transformat treptat într-un hibrid rece, calculat și birocratic, care, cel mai atenuat fiind spus, nu are simț pentru ceea ce este de valoare, de la istorie și tradiție la națiune. Pe de altă parte, euroscepticismul s-a constatat în urma faptului că *Naša reč* transmitea extrem de rar așteptări optimiste și idealizante din partea Europei și de la eurointegrare, a cărei adepți desigur că se aflau și în rândurile societății române și printre membri comunității sârbe. Dealtfel, comentariile acestui săptămânal la adresa eurointegrării deseori au fost sentimentale, nostalgice, orientate spre trecut – vechile vremuri bune- și de aceea câte odată nu sunau îndeajuns de pragmatic și de rațional.

Traducere din limba sârbă Borko Ilin

NOTE

[1] Душан Попов, Српска штампа у Румунији, Темишварски зборник 1, Нови Сад 1994, 181 (D. Popov, *Presa sârbă în România,* n.t.)

[2] Autorul primei rubrici menționate este Srboliub Mišcović, redactorul șef al săptămânalului *Naša reč* , iar a doua rubrică, care este de fapt Revista presei, este realizată de Goran Mišcović. Pentru evitarea repetițiilor dese a numelor autorilor în evidențierile care urmează voi folosi inițialele lor S.M. și G.M., precum și inițialele N.R. pentru denumirea publicației, iar denumirea rubricilor nu o voi repeta.

[3] S.Ě, N.r. 832, 27 ianuarie, 3.

[4] S.M., N.r. 840, 24 martie, 3.

[5] S. Mišcović, *Înainte de tăiere, porcul trebuie să fie „odihnit", N.r.* 848, 19 mai, 20.

[6] S.M., N.r. 856, 14 iulie, 3.

[7] G.M., *Oare UE este un organism artificial?* N.r. 839, 17 martie, 5.

[8] S.M., N.r. 840, 24 martie, 3.

[9] Srboliub Mišcović, *„Țunami"de scumpiri în iulie,* N.r. 824, 7 aprilie, 20.

[10] S.M., N.r. 845, 30 iunie, 3.

[11] S. M., *Nu cumpărați televizor, mai degrabă răsfoiți vechile albume!* N.r. 845, 28 aprilie, 23.

[12] G.M., N.r. 839, 17 martie, 5.

[13] Srboliub Mišcović, *Dialog interetnic + Subiectul expoziției în palatul Parlamentului,* N.r. 846, 5.

[14] Goran Mišcović, *Timișoara lăudată în presa belgiană,* N.r. 849, 26 mai, 5.

[15] G. M., N.r. 836, 24 februarie, 5.

[16] S. M., N.r. 848, 19 mai, 27

[17] S. M., N.r. 842, 7 aprilie, 3.

[18] Srboliub Mišcović, *Uși închise pentru muncitorii români*, (n.t.) N. r. 871, 27. octombrie, 20; S. Ě, N. R. 862, 25 august, 3.

[19] S.M., N.r. 861, 18 august, 3.

[20] Goran Mišcović, *Campania antiromână în presa britanică* (n.t.), N.r. 862, 28 august, 5.

[21] Goran Mišcović, *Ultranaționalismul în Europa este în creștere* (n.t.), N.r. 878, 15 decembrie, 5.

[22] Srboliub Mišcović, *Un „confort" mai mare pentru iepri și găini!* (n.t.), N.r. 878, 15 decembrie, 21.

[23] S. Mišcović, *Înainte de tăiere porcul trebuie să fie „odihnit"* (n.t.), N.r. 848, 19 mai, 20.

[24] S. M., *Porcii și ... discotecile* (n.t.), N.r. 851, 9 iunie, 22.

[25] S. M., N.r. 870, 20 septembrie, 3.

[26] S. M., N.r. 876, 1 decembrie, 3.

[27] Srboliub Mišcović, *Răcorirea înainte de tăierea porcului* (n.t.), N.r. 868, 6 octombrie, 21.

[28] Srboliub Mišcović , *Răcorirea înainte de tăierea porcului* (n.t.), N.r. 868, 6 octombrie, 21.

[29] Interviul lui Ivan Markov în : Srboliub Mišcović, *Elevilor trebuie să le fii și pedagog și părinte* (n.t.), N. r. 878, 15 decembrie, 8.

[30] S. M., N. r. 849, 3.

[31] S. M., N. r. 866, 22 septembrie, 3.

[32] G. M., N. r. 839, 17 martie, 5.

[33] S. M., N. r. 850, 2 iunie, 3.

[34] G. M., N. r. 839, 17 martie, 5.

[35] Srboliub Mišcović, *Și Europa îi va ajuta pe țărani* (n.t.), N. r. 873, 10 noiembrie, 23.

[36] S. M., N. r. 867, 29 septembrie, 3.

A PRESENTATION OF EUROPE IN THE SERBIAN NEWSPAPERS FROM ROMANIA

Summary

The article presents the weekly Serbian newspaper named *Naša reč* from Timisoara and how Romanian integration is seen by the European Union. The author's opinion is that after 1990 Europe was presented like a beautiful community of nations, but after the European integration, the newspapers in our country criticized very often Europe for not treating very well our people.

RELAȚIILE ROMÂNILOR CU CEILALȚI ÎN SATELE CU POPULAȚIE MIXTĂ DIN UNGARIA

Elena Csobai,Békéscsaba(Hu)

Scurt istoric al comunităților românești

Din istoria Ungariei este cunoscut faptul că, în cursul celor 150 de ani de ocupație turcească, în urma nesfârșitelor războaie și lupte duse în Câmpia Ungară, multe ținuturi au rămas pustii, o mare parte a populației s-a prăpădit sau s-a refugiat. Marea majoritate a așezărilor s-au depopulat. Prin urmare, pe la sfârșitul secolului al XVII-lea și în cursul secolului al XVIII-lea aceste regiuni au fost din nou populate.[1]

Strămoșii românilor din Ungaria s-au stabilit în localitățile de azi pe la sfârșitul secolului al XVII-lea și în cursul secolului al XVIII-lea, ba chiar și în secolul al XIX-lea

Referitor la colonizarea populației românești, în cursul secolelor XVII, XVIII și XIX-lea putem vorbi despre migrațiune spontană (voluntară) și despre colonizare organizată de moșieri, cu sprijinul curții imperiale. Identificăm prin urmare două etape:

a, stabilire primară
b, colonizare secundară.[2]

În prima etapă, primară, a stabilirii populației românești, în urma dirijării directe a coloniștilor de către moșieri, s-au format așezările cu populație mixtă, unde și azi românii trăiesc într-un număr mai mare. În plus, populația româneascâ stabilită în aceste așezări, fără excepție, a fost de religie ortodoxă.[3]

În a doua etapă, numită secundară, pe lângă o așezare cu populație românească, sau mixtă, se formează o nouă așezare.

În secolele XVII și în prima jumătate a secolului al XVIII-lea, în comitatul Bihor existau 11 așezări locuite și de români: **Bedeu, Darvaș, Apateu, Săcal, Micherechi, Peterd, Leta-Mare, Pocei, Cristor, Jaca și Vecherd.** Pe baza cercetărilor de până acum numai în comunele Micherechi, Leta Mare, și Apateu colonizarea românilor a fost direct organizată de proprietarii de pământ din zonă.

Românii stabiliți în aceste localități au fost, după cum am arătat deja, ortodocși.

De altfel popularea așezărilor cu români coincide aproape cu înființarea parohiilor ortodoxe din aceste satele.

Peste cîteva decenii de la stabilire, românii din Leta Mare, Bedeu și Pocei au trecut la religia greco-catolică.[4]

În comitatul Bichiș venirea românilor a continuat în secolul al XVIII-lea și s-a întins până la sfârșitul secolului al XIX-lea. Cronologic șirul colonizării românilor și al înființării parohiilor ortodoxe a fost următorul: **Giula, Chitighaz, Bichiș, Bichișciaba, și Ciorvaș**.

În aceste localități românii au rămas în marea lor majoritate până azi la religia ortodoxă. Totuși,trebuie să spunem,că la începutul secolului al XX-lea, o parte a populației de religie ortodoxă a trecut la Biserica Baptistă.[5]

Al treilea comitat al Ungariei, unde în secolul al XVIII-lea s-a stabilit populație românească, a fost Comitatul Cenad. În localitățile **Bătania și Cenadul Unguresc** românii s-au atașat sârbilor existenți deja acolo, cu care, fiind de aceeași religie, și-au înființat parohii ortodoxe comune.

În prima fază a conviețuirii componența populației sârbești a fost cu puțin peste 50 % , însă mai târziu, în a doua jumatate al secolului al XIX-lea, numărul sârbilor a început să scadă și să crească în schimb numărul românilor. Concomitent cu scăderea populației sârbești începe să se schimbe radical și componența populației, ca urmare a stabilirii ungurilor.[6]

Pe lângă cele două localitați amintite mai există încă o parohie românească la Buda, unde în secolul al XVIII-lea, grecii și macedoromânii li s-au alăturat sârbilor, aflați deja acolo, și împreună au întemeiat o comunitate bisericească ortodoxă. Pe la sfârșitul secolului al XVIII-lea, credincioșii greci și macedoromâni au depus eforturi pentru a se despărți de sârbi. În anul 1788 cererea le-a fost acceptată, iar în anul 1793 s-a terminat și zidirea bisericii comunității, ce își spunea „Graeco-valahica cumunitas Pestiensis".

În secolul următor numărul grecilor a început să scadă, iar al românilor să crească motiv pentru care a început o nouă mișcare de despărțire a grecilor de români. Până la urmă românii au fost scoși din biserica comună și au făcut demersuri pentru a-și înființa o biserică ortodoxă românească, independentă. Biserica Ortodoxă Română din Budapesta s-a înființat abia în anul 1900 și ea fost adăpostită în capela existentă și azi.[7]

În secolul al XIX-lea colonizarea populației românești a continuat în alte două localități, **Aletea și Otlaca-Pustă,** aparținătoare la acea dată comitatului Arad.

În Aletea, românii s-au stabilit imediat după colonizarea germanilor, prin anii 1740, inițial la sălașele din imprejurimile comunei, ca angajați ai acestora.În timp, numărul acestor români a crescut treptat, însă nu a fost o populație compactă. Astfel se explică faptul că aletenii au fost afiliați până în 1918 la biserica ortodoxă din Otlaca(Ro) iar după 1920 la cea din Chitichaz. Și-au înfiinţat o parohie ortodoxă proprie abia în anul 1934 iar mai târziu şi o capelă modestă, care există şi azi.

Otlaca-Pustă spre deosebire de Aletea este o aşezare înfiinţată târziu, prin anii 1890. În acest caz este vorba de o colonizare secundară.În acel an, Ştefan Rusu, de religie ortodoxă, băştinaş din comuna Otlaca (azi Grăniceri din România) a dăruit gratuit unor familii de români săraci 40 de loturi de pământ, cu condiţia ca acei români de religie ortodoxă, care doresc să se stabilească în pusta Otlăcii, să-şi construiască case.Tot Ştefan Rusu a înfiinţat şi parohia ortodoxă şi a construit biserică, casă parohie şi şcoală românească.[8]

Pe baza celor spuse putem constata că, în toate localităţile unde românii s-au stabilit definitiv şi-au înfiinţat biserici ortodoxe. Din toate localităţile în care îi găsim atestaţi azi numai cinci au fost,chiar de la început, compact româneşti: **Bedeu, Micherechi, Vecherd, Chitighaz şi Otlaca Pustă.**

Dintre acestea numai **Micherechiul** este şi azi majoritar românesc, 90% din populaţie fiind români.[9]

În localităţile cu populaţie mixtă **(Darvaş, Săcal, Apateu, Peterd, Leta Mare, Pocei Jaca, Cristor, Ciorvaş şi Giula)**, românii colonizaţi au găsit o populaţie maghiară.

În **Buda**, **Bătania** şi **Cenadul Unguresc** românii au convieţuit cu sârbii, în **Aletea** şi **Giula cu** germanilor, iar în **Bichişciaba** cu slovacilor. În sfârşit, în localităţile **Buda, Bichiş, Bichişciaba** au convieţuit la început cu „grecii"(macedoromânii).

Prin urmare în toate aceste localităţi românii au fost chiar de la început minoritari, exact ca şi azi.[10] Însă chiar şi în aceste condiţii populaţia românescă a crescut până prin anii 1910 treptat.[11]

Ca grup etnic, încă de la începutul stabilirii sale definitive pe aceste meleaguri, minoritatea română din sud-estul Câmpiei

Ungare s-a autodefinit în primul rând prin limba română, prin atașamentul ei față de biserica ortodoxă română, prin devotamentul față de școlile confesionale și în al doilea rând prin participarea la viața diferitelor asociații culturale, de lectură, de teatru și corale. Cu ajutorul instituțiilor amintite românii s-au menținut, acestea au oferit cadrul cultural necesar pentru supraviețuire, pentru păstrarea identității etnice.

Începând din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, pe lângă biserica ortodoxă, școlile confesionale și diferitele asociații culturale, minoritatea română a fost susținută și de câțiva mecenați ai culturii românești, cum au fost Elena Ghiba Birta, Teodor Papp, Emanuil Gojdu, Ștefa Rusu, care au jucat un rol deosebit de important în viața comunităților românești. Prin donații și diferite fundații ei au sprijinit răspândirea culturii românești.[12]

II. Relațiile românilor cu Ceilalți în satele cu populație mixtă din Ungaria.

Din acest scurt istoric am văzut, că, cu câteva excepții, populația românească colonizată a conviețuit încă de la început cu populațiile existente deja în localitățile în care s-au așezat.

În continuare voi încerca să prezint prin câteva exemple modul în care au conviețuit aceste populații în diferitele localități.

Un prim exemplu este Bichișciaba, care în mare majoritate era locuită de slovaci evanghelici și catolici. În secolul XIX-lea, pe lângă minoritatea maghiară, românii alcătuiau aici a doua minoritate.

Românii împreună cu grecii (macedoromânii) și-au construit o biserică ortodoxă în centrul comunei.

Cu vremea însă,căsătoriile mixte dintre români și slovaci au dus treptat la asimilarea românilor, care încet au început să-și piardă limba și tradițiile.În cazul în care un slovac s-a căsătorit cu o româncă copii erau botezați în biserica ortodoxă și învățau și limba mamei în cadrul orelor de religie. Pe la sfârșitul secolului al XIX-lea biserica ortodoxă, în frunte cu preotul român, s-a străduit să oprească asimilarea românilor. Însă slovacii susținuți de biserica evanghelică, ca să-și păstreze poziția, prioritatea, a pornit un atac contra preotului ortodox. Acest atac a apărut și în presa timpului. Săptămânal erau semnalate conflicte, dar în primul rând preotul ortodox era cel atacat, pentru că nu vroia să vorbească decât românește. Populația slovacă majoritară nu a fost tolerantă față de minoritatea română nici măcar atunci când și ea a început să-și apere identitatea. În deceniile următoare minoritatea română se adaptează la viața socială a comunei fără conflicte și înregistrăm chiar o tendință de asimilare voluntară.[14]

Un alt exemplu de conviețuire este cel oferit de comunele Leta Mare, Pocei și Darvaș. În toate trei satele, românii au găsit la venire unguri, încât s-au așezat într-un nucleu de locuire separat, numit Ola-veg sau partea românească. Partea ungurească a satului se numea Magyar-veg iar aceste denumiri s-au păstrat până prin anii 1990. Aceasta însemna, că fiecare parte, și cea ungurească și cea românească, își trăia viața tradițională aparte de parcă ar fi fost două comune separate. Viața era strict reglementată și fiecare parte trebuia să respecte revendicările celeilalte părți. Căsătorii mixte nu s-au legat până prin anii 1945. Ungurii și-au menținut autoritatea printr-un separatism, deși în Pocei și Leta Mare au avut cu românii o biserică comună, greco-catolică. În Darvaș unde românii au biserica lor aparte, ortodoxă, sunt priviți de unguri și astăzi ca o comunitate aparte, care vorbește altă limbă și are alte tradiții.[15]

În localitățile Bichiș, Ciorvaș, Giula și Buda, unde românii au fost încă de la început minoritari grupul s-a străduit să se adapteze vecinilor, să corespundă cât mai bine cerințelor, normelor majorității. Acceptarea acestor normele a dus în cele mai multe cazuri spre o asimililare voluntară, foarte rapidă.

Dintre așezările cu populație mixtă, în comunele, în care românii au conviețuit cu ungurii, au fost cele mai multe conflicte. Un asemenea exemplu este comuna Crîstor.

Casele lor au fost amestecate printre ale ungurilor, din cauza căsătoriilor mixte, legate de timpuriu. Din cauza acestor căsătorii mixte s-au iscat cele mai multe conflicte.

Cu toate că românii au avut în secolul al XIX-lea o biserică ortodoxă puternică, cu doi preoți, cu o școală confesională, în anul 1900 acestă biserica a fost dărâmată. Ca urmare, românii rămași fără biserică, mai apoi fără școală, au trecut la Biserica Reformată și la cea Baptistă. Dintre toți informatorii, foarte puțini ne-au mărturisit, că sunt la origine români, dar de fapt le era și rușine să fie români, să știe să vorbească românește, dacă odată au trecut la reformați sau la baptiști.[16]

Comuna Chitighaz este un exemplu de excepție fiindcă, localitatea abia după aproape un secol de la colonizare a devenit localitate mixtă.[17] Românii din Chitighaz au fost colonizați în comună în mai multe etape, dar încă în anul 1718 aveau deja o comunitate bisericească ortodoxă, cu doi preoți. În monografia comunei Chitighaz putem citi că abia „în anul 1804 au venit maghiarii."[18]

Anul 1804 a adus o schimbare radicală în componența etnică a comunei. Acum au fost colonizați în localitate maghiari din satele învecinate cu populație mixtă, care de la bun început au fost angajați la domnie, și s-au așezat lângă castelul domenial. Casele lor erau în apropierea centrului domenial în așa-zisele „zecimi inferioare", după ce în anul 1812 au fost regularizate definitiv loturile de casă din comună. Informatorii întrebați au explicat situația din satul lor în felul următor: „ La început unguri n-or fost în sat, ei mai apoi or venit dă la Jula. În sat or fost trii zecimi și numa în prima zecime or fost mai mulți unguri. Unguri nu să împrăștieu printre români și casele lor erau în prima zecime și aveau casele mai mici ca ale românilor. Încă și prin anii 1950 în prima zecime români nu or fost decît două-trei familii, mai apoi s-or amestecat. Încă în 1950 românii nu or știut bine ungurește. Copii români la grădiniță or început să învețe ungurește. Românii or fost mai lucrători, mai flămînzi după lucru, mereu și la Aletea la nemți să lucre. Românii erau mai flămînzi după lucru în sensul că erau mai harnici, aveau case mai mari. La jocu românesc nu mere nici un ungur, dar nici la unguri nu mereu românii. Da nici nu să căsătoreau românii cu ungurii numa după 1945. Dar dacă să mai întîmpla părinții nu i-or primit în familie numa după mai mulți ani."[19]

Comuna Aletea este o altă excepție. Aici populația românească s-a stabilit imediat după colonizarea germanilor. Populația germană din Aletea datorită tehnologiei avansate (pe care au adus-o cu ei) aveau un nivel de viață mai ridicat față de cei din jur. Averea le-a permis să-și angajeze muncitori din rândul românilor și chiar s-au înrgijit să le asigure condiții de viață acceptabile. Românii angajați au locuit inițial la sălașele germanilor. Trepat comunitatea s-a mărit prin migrații secundare dinspre localitățile vecine Chitighaz, Otlaca, Șimand și Șiclău.

În aceste sălașele ale nemților,situate la o distanță de cîțiva kilometri de comună, trăiau în fiecare circa 20-40 de oameni. Românii trăiau prin urmare oarecum izolați, între ei, la câțiva kilometri de comuna germană.Deși trăiau în gospodăriile nemțești germanii nu se ametecau în viața familială a românilor, ei între ei vorbeau românește. Neavând biserică ortodoxă în comună, mergeau la biserica ortodoxă din Chitighaz, iar când era iarnă cumplită erau botezați în biserica catolică a germanilor. De altfel germanii i-au respectat pe angajații lor români pentru hărnicia și străduința acestora și au respectate condițiile contractului de angajare. Germanii nu le-au cerut românilor să renunțe la folosirea limbii materne sau să renunțe la religia ortodoxă. Deși nu au avut biserică ortodoxă, viața religioasă a aletenilor a fost susținută de populația românească din vecinătatea comunei Aletea și de bisericile ortodoxe din aceste așezări.[20]

Informatorii întrebați, fără excepție au afirmat că „gazdele", adică germanii de pe toate domniile și-au însușit limba română, iar românii au învățat limba germană. Informatorii au povestit că germanul întotdeuna comunica în românește sau în germană cu un român, și niciodată nu vorbea cu el ungurește iar când îl saluta numai în limba română o făcea.[21] În contactele de toate zilele germanii se comportau cu atenție față de români și invers.

Ajutorul era reciproc, iar această toleranță se explică prin faptul că atât germanul cât și românul a ajuns în același mediu străin, din acest punct de vedere soarta lor fiind comună. Toleranța germanilor și conviețuirea pașnică au contribuit și ele la păstrarea identității românilor.

În Bătania și Cenadul Unguresc conviețuirea a început între români și sârbi. Deși sârbii vorbeau limba sârbă religie ortodoxă comună a apropiat cele două comunități încât foarte de timpuriu au fost încheiate căsătorii mixte.De altfel, până la despărțirea Biserici Ortodoxe Române de cea a sîrbilor, din anul 1864, cele două populații au avut instituții comune, care totodată au fost și cele mai importante instituții purtătoare ale identității lor.

După 1864 cele două minorități se întăresc reciproc fiindcă în ambele localități sunt aduși maghiari, care pe la sfârșitul secolului alcătuiesc, cel puțin în Bătania, majoritatea.[22]

Folosind cuvintele informatorului putem spune așadar că „unguri nu or pre fost numai cîțiva, care or fost slugă la români și la sîrbi, sau arendași tot la români și la sîrbi. Aceștia or luat pămîntul în arendă și or sămănat ceapă ei or fost din Macău. Românii s-or înțeles tare bine cu sîrbii că în tătă familia o fost un sîrb, sau un român. Tăți sîrbii or știut românește, numa nu tăți românii or știut sîrbește. La joc mereu tăți românii și tăți sîrbii, iar ungurii numa aceea care or învățat la vreo școală superioară. Românii nu se căsătoreau numa cu sîrbii".[23]

NOTE

[1] Karácsonyi János: *Békés vármegye története 1-3 kötet.* Gyula 1896.
[2] Elena Csobai: *Istoricul românilor din Ungaria de azi.* Giula, 1996. p 6-11
[3] Ibidem
[4] Ibidem
[5] Ibidem
[6] Ibidem
[7] Teodor Misaroș: *Din istoria comunităților Bisericești Ortodoxe Române din R. Ungaria.* Bp.Tankönyvkiadó, 1990. p.68-78
[8] Elena Csobai: *Comunitatea romîneasca din Otlaca Pustă.*In: Annales 2000.Giula p.83-103
[9] Vezi Recensământul anului 2001
[10] Elena Csobai: *Istoricul românilor din Ungaria de azi.* Giula, 1996. p 6-11
[11] Ibidem
[12] Ibidem
[13] Ibidem
[14] Elena Csobai: *Comunitatea românească din Bichișciaba.* In: Annales 1996 : Giula 1997. p. 50-71
[15] Elena Csobai: *Istoricul românilor din Ungaria de azi.* Giula, 1996. p 6-11
[16] Ibidem
[17] Elena Csobai: *Comuna Chitighaz*, In: „CHITIGHAZ Pagini istorico-culturale" Red. Maria Berenyi. Com-Press Kft., Budapesta, 1993, p 6-13.
[18] Ibidem
[19] Soția lui Gheorghe Megyeri născută Santău
[20] Elena Csobai: *Românii din Aletea*, In:, „SIMPOZION"Comunicarile celui de al V-lea Simpozion al Cercetătorilor Români din Ungaria, Red Maria Berenyi, Editura „NOI", Giula 1996, p.112-120.

[21] Ioan Muntean

[22] Elena Csobai: *Istoricul românilor din Ungaria de azi.* Giula, 1996. p 6-11

[23] Vasile Mărienuț

THE RELATIONSHIPS BETWEEN ROMANIAN AND HUNGARIAN COMMUNITIES IN THE MIXED POPULATION VILLAGES FROM HUNGARY

Summary

After a short history of Romanian colonization in many villages from eastern part of Hungary, the article presents the evolution of relationships between the existing inhabitants and the newcomers. Also the author tells about the major changes that were made in the Romanian villages after the Hungarian colonization.

The researches show that the worst relationships were settled between Romanian community and the Slovak and the Hungarian communities. In those localities the Romanian assimilation is almost total. The relationships between the Romanian community and the German community were strictly based on respect and tolerance and the relationships with the Serbian community were based on support and help.

BĂȘTINAȘI ȘI VINITURI ÎN NAGYFALA

Elena Rodica Colta

Localitatea Satu Mare (Nagyfala), situată la sud de Mureș, la 30 km de Arad, spre frontieră, ne oferă azi un model de conviețuri deterioat, în mare parte datorită reperezentărilor pe care și le-au făcut cele două colectivități (autohtonii și viniturile) unele despre altele.

Natura acestei relații ne-a determinat să urmărim în primul rând modul în care se construiește imaginarul colectiv al străinului în localitatea Nagyfala din județul Arad, în condițiile în care azi grupul de autoritate este în inferioritate numerică.

1. *Năgifolenții*

Înainte de a ne referi la reprezentări, trebuie să-i cunoaștem pe băștinași, adică comunitatea cu aderențe în acest sat, care percepe și judecă străinul venit din altă parte.

Așa cum vom vedea, legitimitarea băștinașilor în localitate face apel la vechime și la istoria locului.

Satul Nagyfala (jud.Arad), cum îi spun sârbii, a fost menționat pentru prima oară în anul 1333 în forma Magna Villa.În 1450 așezarea făcea parte din proprietățile lui Iancu de Hunedoara de la care trece, 14 ani mai târziu, în posesia nobililor sârbi Jaksici.Totuși primele știri despre locuitori ne parvin abia în anul 1486, când aici sunt menționați doi sârbi: Avram Sava și Burašin Slav cu familiile lor[1] .

Mai multe informații ne vor oferi defterele turcești din veacul 16. care înregistrează, în perioada 1557-1564, 70 de familii plătitoare de impozit, după nume sârbești[2] .

Minimal, acestea sunt de altfel cele mai vechi date despre așezarea întemeiată, potrivit tradiției, de sârbi, la extremitatea sud-vestică a județului Arad, în 1530.

Nu știm cum va fi arătat satul pierdut în lunca mlăștinoasă a Mureșului, dar ne putem imagina o mică așezare de agricultori, în care funcționa familia economică (zadruga sârbească), iar oamenii locuiau în zamoinițe(case semiîngropate, acoperite cu paie).

Tradiția locală vorbește, în continuare, despre mutarea satului dintr-o veche vatră, aflată în locul numit Seliște, în apropiere de malul stâng al Mureșului, pe actualul loc, și despre înlocuirea, între anii 1720-1730, a vechii bisericuțe de lemn, construită în 1666, cu una de zid.

Din aceste povești despre sat nu lipsesc nici explicațiile fanteziste, ca aceea legată de un al doilea nume vechi al satului, și anume „*Nad-fala*", de la trestia ce creștea în aceste locuri mlăștinoase.

Conform legendei, numele acesta ar fi fost schimbat în Nagyfala după 1690, după marea migrație condusă de Arsenie Cernoievici, când, prin așezarea unor noi familii de sârbi, numărul locuitorilor a înregistrat o creștere semnificativă.

În orice caz, peisajul cultural se va schimba fundamental în secolul 18. când așezarea, împreună cu întreaga zonă, va fi eliberată de sub turci și luată în stăpânire de austrieci, adică „*civilizată*".

De altfel, odată cu sfârșitul secolului 17., în întreaga regiune apar casele construite deasupra pământului, pentru ca, odată cu ocupația austriacă, arhitecții curții imperiale să impună planurile oficiale de sistematizare ale localităților și modelul de casă francon.

Cât privește populația, la fel ca în multe alte localități din Banat, și în acest sat sârbesc, la un moment dat, au fost colonizați germanii.

Memoria locală nu a păstrat anul sosirii nemților, însă aceasta trebuie să se fi întâmplat, cândva în a doua jumatate a secolului 19.

La venire, germanii au găsit în Nagyfala o comunitate sârbă bine consolidată și un sat deja construit, încât au trebuit să-și facă loc, ridicându-și case, acolo unde s-a putut, pe străzile sârbești, sau înființând noi ulițe.

Pentu a-și marca prezența în teritoriu, germanii și-au ridicat în 1886 o biserică impunătoare, plasată în vecinătatea bisericii ortodoxe sârbe.Aceasta, concurată de dimensiunile noii construcții, care mai avea și avantajul că era așezată la drum, va fi la rândul ei refăcută la dimensiunile de azi.

În concluzie, prin această mutare relativ târzie și progresivă a nemților, satul a ajuns să fie împărțit între două neamuri de religii, limbi și culturi diferite, aflate oarecum în competiție și care, fiecare, se simțea aici „*acasă*".

Tradiția spune că tot timpul sârbii au fost majoritari, reprezentând cam 60% din totalul populației, pe când germanii ocupau în structura etnică a așezării restul de 40%, lucru confirmat în parte și de recensăminte.

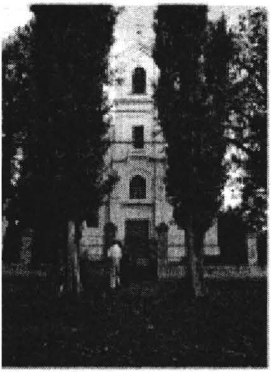
Cele două biserici, școlile confesionale de lângă ele și cele două cimitire, separate, plasate la margini diferite ale satului, le-au permis celor două comunități să trăiască, oarecum închise, fiecare cu propriile tradiții, fară să se stingherească una pe alta.

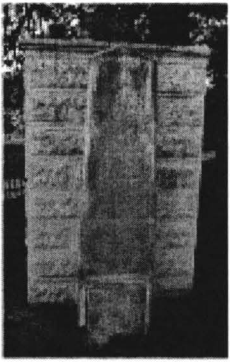
Totuși, anii de vecinătate au sfârșit prin a produce, inevitabil, o deschidere între grupuri. De la stadiul de observare a vecinului „*diferit*", cele două grupuri au ajuns să se cunoască, să se accepte, să comunice.

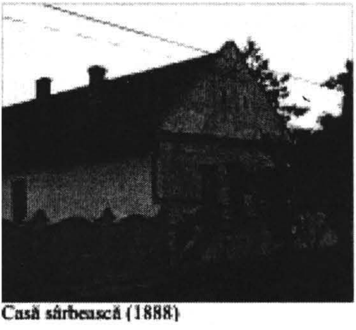
Pe grila de comunicabilitate relațiile au avansat așadar de la un prag minim la un sistem de relații funcțional. Și acesta pentru că, în această conviețuire sârbo-germană, dincolo de diferențele de limba, religie și cultură spirituală, ce le-a permis ambelor grupuri să se identifice etnic, au funcționat și importante elemente comune, care i-au unit.

Biserica Ortodoxă Sârbă, interior

Cruce veche sârbească


Biserica Romano-Catolică


Monumentul eroilor (1918-1919)


Casă sârbească (1888)

Casă veche germană

Nemţi din Nagyfala

Sârboaice (1930)

Neamţul Carol şi bistriţeanca Vica

Muzicantul satului, cantorul bisericii sârbeşti

Astfel, în raport cu populația oficială a statului maghiar și mai apoi cu cea a statului român, ambele comunități etnice au fost minoritare - chiar dacă comunitatea sârbă a funcționat în sat ca grup dominant - încât nevoia de comunicare i-a făcut pe germani să învețe limba sârbă și pe sârbi să învețe germana.Lucru care nu se va întâmpla cu coloniștii români veniți după al doilea război, aceștia obligându-i pe interlocutori să vorbească românește.

Un alt element integrator a fost și faptul ca atât sârbii cât și germanii au fost și s-au simțit, până în 1918, cetățeni ai imperiului habsburgic, încât adoptarea de către ambele grupuri a modelelor central-europene, a micșorat diferențele în favoarea unor particularități regionale.

În sfârșit, putem să menționăm și experiențele de viață și istoria comună - inclusiv traumele frontului care a trecut prin sat, deportările, acuzațiile comuniste, de care n-au fost cruțați nici unii nici alții – care i-au apropiat, i-au întegrat într-o singură comunitate, a celor vechi în sat, și le-au permis să se considere ca fiind „băștinașii" sau „*năgifolenții*".

Termenul așa cum este el utilizat de autohtoni îi include azi pe sârbii născuți în sat, pe germanii care au mai rămas după valul de repatrieri și pe vechii români.

În legătură cu aceștia din urmă, sârbii au explicațiile lor, care încep invariabil cu precizarea că, până în 1918, nici n-au existat români în sat.

Consultând recensămintele din intervalul 1880 - 1941 constatăm o realitate etnică ușor nuanțată, ce ne-a făcut să ne întrebăm dacă nu cumva tradiția orală a eludat conștient o anumită informație.

Anul	case	români	maghiari	germani	slovaci	ruteni	sârbi
1880	264	118	39	501	-	4	769
1990	305	104	51	571	1	-	840
1910	338	61	55	483	1	1	896
1941	394	156	23	416	-	-	758

Astfel, din datele oficiale, în anul 1880, în sat trăiau, alături de sârbi(care au fost într-adevăr tot timpul majoritari) și de germani, atât români cât și maghiari, procentul romanilor fiind de 8 %.

În aceste condiții, pare destul de curios că sârbii chestionați despre maghiari nici măcar nu pomenesc, iar în legătură cu românii vehiculează o falsă realitate, potrivit căreia în anul 1918, ar fi avut loc *„împroprietărirea primelor 3 familii românești venite în sat*”.

Pe această poveste, sârbii au construit și o alta, despre românii săraci veniți, după al doilea război mondial, din Bihor și Maramureș, ”*pe care satul i-a ajutat să-și facă case*” (inf.S.M, 59ani).

Totuși, în ciuda delimitării evidente față de ei, după 50 de ani trăiți în sat, acești români vor sfârși prin a fi integrați de sârbi și de germani în „comunitatea locală”.

Autodefinirea băștinașilor

Prin repatrierea germanilor, după 1990 grupul autohtorilor și-a schimbat compoziția etnică, ajunând să fie reprezentat, în cea mai mare parte, din nou de sârbi.

Așa cum am arătat deja, aceștia tot timpul s-au comportat în Nagyfala ca grup dominant, grup de apartenență, considerând satul ca fiind, în primul rând, al lor.

Comparativ cu „*blocul compact*” de sârbi, cei câțiva germani și românii vechi sunt azi voci nesemnificative în dialogul despre sat, chiar dacă, așa cum am arătat, sunt înglobați și ei de către sârbi în rândul „*celor cu drepturi*”.

În propriul discurs, comunitatea sârbă se prezintă ca fiind o întemeietoare de sat, istoria grupului împletindu-se, de la această fondare, cu istoria satului.

La acest merit al fondării, în cristalizarea identității *“năgifolentului”* se adaugă și un altul, cel al hărniciei sârbilor, materializată în gospodăriile prospere, în numeroasele lanțuri de pământ și sălașe, ceea ce echivala odinioară cu un trai bun.

Punctul de vârf al acestei prosperități este reprezentat de cei plecați în America, să facă bani, și care, odată întorși, ridică casele mari, găzdăcești, ce pot fi văzute și azi în sat.

În sfârșit al treilea atu al băștinașilor vizează experiența deportării și suferința pe care au trăit-o, pentru că au fost gospodari de frunte în satul lor.

Ca și în cazul altor grupuri de apartenență sau de autoritare, discursul include un respect excesiv pentru ceea ce înseamnă părinți, strămoși.

2. Viniturile

Plecarea germanilor a înseamnat nu numai micșorarea comunității de băștinași ci și venirea, în casele lor, a străinilor.

Chiar dacă nu este prea bine conștientizată, din punctul de vedere al băștinașilor există o vină în această plecare, prin lăsarea satului descoperit, la cheremul străinilor, încât identitatea celor care au rămas, precum neamțul Carol, căsătorit cu o bistrițeancă, Vica, a devenit discreditabilă, de parcă ar fi vorba de *„altfel de neamț”* .

Pe de altă parte, simpla prezență a noului grup induce în sat tendința de comparație iar rezultatele, constatarea diferenței, declanșează la băștinași un comportament discriminatoriu și unele comentarii peiorative.

Referindu-se la primii intruși, S. îi numește *„sâmbătarii din Maramureș.”* Ei au apărut în sat în anii 1964-1968. Contactul dintre băștinași și vinituri este privit critic de primii, băștinașii fiind jigniți de comportamentul străinilor: *"Sâmbata nici nu salutau.De vineri de la 5 până sâmbăta la 6".*

Și de parcă n-ar fi fost suficienți sâmbătarii maramureșeni, lor le urmează, peste 10 ani, valul de bistrițeni din Telciu Mic.

Faptul că, parte din ei, sunt tot sâmbătari, nici nu mai contează, termenul de *„bistrițeni”* desemnând el singur o identitate stigmatizată, construită pe un întreg pachet de stereotipuri negative.

În plus venirea lor prin părțile astea mai întâi *„la lucru”* este privită din perspectiva exodului, care urmează, ca o șmecherie, dar și ca ceva neloial pentru cei ce i-au angajat.

„Au venit ca albinele”.Două–trei familii de sâmbătari cu câte opt copii. Altfel spus au ocupat satul.Doar în cimitir nu le-au făcut loc.Nici în cel ortodox, nici în cel catolic, ci i-au obligat să-și îngroape morții la hotar, lângă drumul spre Periam, în ceea ce va deveni treptat *„cimitirul sâmbătarilor”* .

După 30 de ani, situația în sat este la fel de tensionată, fiindcă sârbii se împuținează iar bistrițenii se înmulțesc, întinzându-se „ca o plagă”, ocupând, rând pe rând, toate casele sârbești rămase, prin moartea proprietarilor, pustii.

Pentru a-i descrie, băștinașii folosesc exemple șocante, nefirești, care ni-i prezintă ca pe niște oameni ne *„ca lumea”* după normele satului.În toți anii, care au trecut, ei n-au învățat nimic de la sârbi, n-au luat nimic, pentru ei tradiția satului, trecutul, istoria nu contează.

Adunând părerile putem rezuma că, din perspectiva autohtonilor, bistrițenii sunt niște oameni, care strică *„casele sârbești”*, care fac învârteli, care mituiesc unde trebuie, ca să-și rezolve problemele, care nu se interesează decât de ei.

A-i accepta din punctul de vedere al băștinașilor ar însemna, să le accepte acest comportament, ciudățeniile, religia, ceea ce ar însemna, implicit, să-și asume un alt fel de a fi, cu riscul de a-și pierde prestigiul în zonă.

Paradoxul constă în faptul că, deși noii veniți și-au făcut propria comunitate „*a celor proveniți din Telciu Mic*”, se îmbogățesc, prosperă în localitate și pot să trăiască foarte bine și fără prietenia băștinașilor, ei nu pot să scape de identitatea socială deteriorată, care le-a fost construită la venire. Și aceasta pentru că, în ciuda averii agonisite, nu se pot legitima în teritoriu, rămân niște vinituri, fără drepturi de decizie în localitate.

Atunci când au vrut să schimbe numele localității din Satu Mare în Telciu Mic, băștinașii s-au mobilizat și au reușit să impună pe tablele indicatoare ale localității vechiul nume de Nagyfala, scris sârbește.A fost o victorie pentru unii și o înfrângere pentru ceilalți, care nu se regăsesc în acest nume scris cu caractere chirilice.

De altfel chestionați la rândul lor, proveniții percep catalogarea de bistrițeni ca jignitoare.

Discursul lor despre mutare este complet diferit.Plecarea a fost determinată de sărăcie.Aici au găsit loc. Vinderea casei din Telciu Mic, încărcarea avutului, din care nu a fost uitat nici câinele, în vagoane și descărcare lucrurilor în Nagyfala a fost dureroasă. Au întâlnit sârbi fără inimă, cărora nu le-a fost milă de copii mici, n-au vrut să-i primească în casele lor, până și-au amenajat un spațiu de locuit sau le-au dat camere neîncălzite, unde au dormit pe jos.

Însă în ciuda acestui discurs justificativ, în competiția lor simbolică cu băștinașii, adeseori fac apel la o bravadă agresivă, în care accentul nu este pus pe origine ci pe „*cum s-au realizat ei*”.

Un alt argument invocat, când vorbesc despre sat, este numărul în scădere al băștinașilor față de ei, care „*prin cantitate*” încep să reprezinte satul.

Dar așa cum am văzut, vechimea sârbilor, adevărații fondatori ai satului, fac aceste discursuri inoperante, proveniții rămânând deocamdată niște neacceptați.

NOTE

[1] Bugarski, St- Stepanov, L., 1991.73.

[2] Roz ,Al.-Kovách G., 1997.210.

BIBLIOGRAFIE

BUGARSKI, Stevan –STEPANOV, Liubomir
1991, *Kad Moriš poteče kroz Pero*, Ed. Kriterion. București.

ROZ, Alexandru-KOVÁCH, Géza
1997, *Dicționar istoric al localităților din județul Arad*, Ed. Universității „Vasile Goldiș", Arad.

SETTLERS AND NEWCOMERS IN NAGYFALA

Summary

Satu Mare (Nagyfala) locality was a Serbian one at its origins. During the 19th century some German population came to live together with the Serbians, after a secondary migration. The two communities had a harmonious way of life until the political changes from 1945 in Romania. The German population left and its place was taken by a poor Romanian population coming from Bistrita-Nasaud area. The newcomers disturbed after 1980 the tranquility of this village.

The relationship between Serbians and Romanians from Bistrita-Nasaud deteriorated from the very beginning, the way of perception being a distorted one for both sides. The people were

not able to communicate because of their different way of life. Nowadays between the two communities a subtle fight is taking place for authority and supremacy. The newcomers wanted to change the name of the village, which was not permitted by the old settlers.

KOLOZSVÁRI CSOPORTKULTÚRÁK REPREZENTÁCIÓI AZ ÉLETTÖRTÉNETBEN

Ilyés Sándor

Bevezetés

A kolozsvári munkásklubok témakörének vizsgálatában a felhasznált források sokfélesége tűnik az egyik legnagyobb nyereségnek, abból a meggondolásból, hogy valamirevaló eredményhez egy minél tágabb kontextus bevonása, minél többféle diskurzus egymásra vetítése vezethet. A többféle forrás közül pedig – a kutatás jelenlegi állása tükrében – az orális autobiografikus jellegű szövegek: élettörténetek, interjúk, beszélgetések bizonyulnak a leghasznosabbaknak, legtanulságosabbaknak. Néprajzos szempontból klasszikusnak, „igazinak" tekintett terepmunka eredményeképpen az orális szövegek sajátos beszédhelyzetekben születnek meg, és ez esetben úgy tűnik, hogy nemcsak a Boudon-féle kontextualizált individualizmus számára jelentenek elsőrendű forrásanyagot, hanem a munkásklubok, a munkás világ sűrű leírásában is a leginkább hasznosíthatóak.

Jelen esetben egyetlen élettörténet vizsgálata által kezdem el doktori témám egy újabb vetületének a feltérképezését, valójában ugyanazon téma reprezentációit keresem egy másfajta forrástípus keretében. Mivel a kutatás még igencsak kezdeti fázisban található, nagyon hasznos információforrás maga az élettörténet, a legtriviálisabb elemek, részletek szintjén is nagy segítséget jelent. Éppen ezért dolgozatomban két dologra vállalkozom. Egyrészt beszélgetőtársam életútját rekonstruálom, a szövegeiben megkonstruált identitást/identitásokat emelem ki, különösen figyelve arra, hogy milyen szerepük volt a munkásklluboknak, -közösségeknek az identitásépítő folyamatban. Másrészt pedig az élettörténetet eszközként használom fel a klubok, szórakozási alkalmak etnográfiai leírására, bemutatására. Szerencsés módon egy olyan beszélgetőtársra akadtam, aki fiatal korában a legtöbb munkásklubot végigjárta, és személyes tapasztalatokkal rendelkezik a kolozsvári munkásélet ezen aspektusával kapcsolatban is.

Élettörténet – tárgy és eszköz

Élettörténetek vizsgálatával, valamint élettörténet és identitás viszonyának értelmezésével többször is próbálkoztam (lásd Ilyés 2002 és 2006a), ezért nem szeretnék ismételgetésekbe bocsátkozni, inkább csak a téma szempontjából releváns megállapításokat összegezem.

Különböző megközelítések eredményeképpen az élettörténet alatt értettek már módszert, folklórműfajt, irodalmat – minden esetben kiemelvén a biografikus jelleg meghatározó voltát. Összekapcsolták az önéletírással, ami sokszor a kettő keveréséhez, akár azonosításához vezetett.

Egy egyszerűnek tűnő meghatározás szerint az élettörténet egy életút, egy életpálya története, megszövegezett formája (vö. Niedermüller 1988. 379). Nem próbál ez sem egy kimerítő megközelítés lenni, de helyes kiindulópont lehet. Rámutat arra, amit én a terminus abszolút alapjának tekintek: az élettörténet egy szöveg. Nem képes arra, hogy az életpálya egy variánsa legyen, hiszen egyetlen szöveg sem képes rá, hacsak nem valós az önmagát író végtelen szöveg utópiája. Inkább egy szimbolikus reprezentációnak nevezhetjük. Ha mindig szem előtt tudjuk tartani a szöveg voltát, akkor a helyes úton haladunk. Ha szöveg, akkor mesterséges alkotás, amely más szövegeket hív elő, és adott séma szerint ölt alakot. Valóban a témája sajátos, és a téma valóban az egyén életpályája. Ez utóbbi is kulturális alkotás, tehát az élettörténetet sem tekinthetjük másnak, mint akár többszörösen is mesterséges alkotásnak. A kulturális meghatározottság pedig azt jelenti, hogy sajátos forgatókönyvet követ, ugyanakkor nem választható el a kommunikációs helyzettől sem. Létrejöttének körülményei adják a második alapvető jellegzetességét: a néprajzos, a gyűjtő – egy kívülálló személy kérésére, hatására születik meg. Sokszor megtörténik, hogy ez nem tudatosul a feldolgozás során, és így tarthatatlan eredményekhez vezet. Pedig az élettörténet mindenképpen lehet egyben a kutatás eszköze (vagyis minél gazdagabb információforrás egy vagy több adott témakörben), és a kutatás tárgya is (vagyis az élettörténetet vizsgáljuk a maga egészében és egységességében), a kettő talán nem is választható el egymástól teljes mértékben (Niedermüller 1988. 378).

A mesterséges jelleg megerősítéseként – mely a kutatás számára nem negatív előjelű – kapcsoljuk össze a szöveget az emlékezet komplexitásával. Történetmondásról van szó, az emlékek felelevenítéséről, habár inkább azt mondanám, hogy az emlékek megszövegezéséről, tehát megkonstruálásáról. Az élettörténetét mesélő egyén diskurzusában egy személyes múlt jelenik meg, mégpedig a jelen perspektívájából feltáruló múlt (Gyáni 2000. 138). A valóság utólagos rekonstrukciója (Niedermüller 1988. 384) – mondhatnám, ha nem érezném a „valóság" fogalmát túlontúl problematikusnak, megragadhatatlannak és egyelőre kezelhetetlennek. Mindenképpen rekonstrukció, tehát konstrukció, amely természetszerűen tartalmaz egy bizonyos fokú szelektálást (Mandelbaum 1982. 29), hiszen egyrészt az emlékezőképesség véges, az emlékezés torzít, másrészt számolnunk kell a mindenkori szándékos felejtéssel is. Smaranda Vultur fogalmazta meg azt, hogy bármilyen eseményt egyenlő mértékben alkotnak a megtörtént dolgok és a róla szóló történetek, diskurzusok (Vultur 2000. 337). Valójában nem marad más belőle, mint az utóbbiak, így az élettörténet szövegének megalkotásakor is legtöbbször szövegekről szóló szövegek hangzanak el.

Az élettörténet tehát egy biografikus szöveg, amely egy adott beszédhelyzetben hangzik el, és amely a jelen szemszögéből a múltra támaszkodva konstruálódik meg. A gyűjtő által előidézett szöveg, amely mindenekelőtt az identitás megszövegezett területe, egy öndefiníciós aktus.

Élettörténetekből tudjuk meg azt, hogy az egyén milyen szerepet szán magának, milyen szerepben forgalmazza saját magát mások előtt, és az értelmezés arra is magyarázatot adhat, hogy miért éppen az adott szerep mutatkozik meg, milyen társadalmi modellek állnak a háttérben, és mi lehet a funkciójuk. Megtudhatjuk, hogy az egyén hogyan viszonyul a világ dolgaihoz, hogyan élte meg vagy éli meg a kisebb vagy nagyobb történelmi eseményeket, ezek milyen szerepet játszottak az életében. A megfelelő léptékcsökkentés tagadhatatlan eredménnyel jár: egy valós, konkrét példán keresztül vizsgálhatunk meg általánosan megnevezett, felületesen bemutatott társadalmi jelenségeket, kulturális folyamatokat – vagyis azt, hogy az egyén hogyan használja a (maga) kultúrá(já)t.

Egy kisiparos életútja

Beszélgetőtársam T. Gy. nyugdíjas férfi volt, egy olyan személy, aki nemcsak behatóan ismerte a kolozsvári munkásklubokat, hanem szívesen is beszélt róluk és bármilyen más többé vagy kevésbé személyes témáról[1] . T. Gy. 1929-ben született a kolozsvári Bulgária-telepen, munkás családban egy földész, hóstáti városrészben. Édesanyja kolozsvári születésű, míg édesapja györgyfalvi származású (családi szóhasználatban bitangfalvi). Mindkét szülő nyugdíjazásig munkásként dolgozott a kolozsvári dohánygyárban. Hat gyermekük született, négy fiú és két lány, akik közül ma négyen vannak életben. Az anyai nagyapa kakastollas lovas csendőrkapitány volt, aki nagy tekintélynek örvendett a család és a szomszédság körében.

T. Gy. a Bulgária-telepen töltötte gyermekkorát, nyaranta viszont a szomszédos Telekfarkára járt ki földműves ismerősökhöz, akiknek egy vele egyidős fiuk volt. A két gyermek együtt csatangolt, együtt őrizte a teheneket. Ideje nagy részét viszont mégis a Bulgária-telepen töltötte, a család anyagi helyzete miatt eléggé nehéz körülmények között.

1945-ben édesapja inasnak adta egy Bordi nevezetű kisiparos mellé, ahol nemcsak egyetlen szakmát vagy egyetlen munkafázis kifogástalan elvégzését tanulta meg, hanem szinte mindent, ami a gépiparban hasznára lehet. Nem volt könnyű az inasélet, fizetést, ruhát és kosztot nem kapott, csupán a betegsegélyzőt fizette utána a mester, és ez volt kijelentése szerint a megszokott abban az időben. A műhelyi munka mellett kötelező módon inasikolába is járt, három nap egy héten, köztük vasárnap is.

1948-ban szabadult ki mestere keze alól, és ekkor alkalmazták az Unirea nehézgépgyárban. Mivel jó munkásnak bizonyult, próbamunka után máris kettes kategóriával vették föl, nem úgy, mint általában az újoncokat. Hamar kitűnik kollégái közül, már az első években brigádot szervez, pontosabban a fémfeldolgozó részlegen megalapítja az 5. számú brigádot, esztregályosok és marósok részvételével. Ő, mint brigádvezető, a május elsejei felvonulásokon elől vitte a szakszervezeti zászlót.

Korán ismerkedett meg a kolozsvári munkásklubok világával, szinte az összes klubot végigjárta, ismeretséget kötött a helybéli nehézfiúkkal, barátai számára ő is *vagány*nak számított, akivel nem jó kikezdeni. Habár több helyre is eljárt, egyetlen helyiségnek lett a törzsvendége: a *Bástya* mulatónak, ahova csak munkások, kisiparosok jártak.

Közben sportolni is szeretett volna, és mivel semmilyen labdajátékot vagy hasonló sportot nem kedvelt igazán, boxolni kezdett a Herbák csapatában. Ezért amikor 1950-ben behívták katonának, választás elé állították: sportolni szeretne, vagy katona lenni? Annak ellenére, hogy jó boxoló volt, majd később edző is, a katonasorsot preferálta. Bukarestbe került három évre, ahol ugyancsak kitűnt sorstársai közül. Egy idő után már nem sorkatona, hanem a műhelybe került, ahol ugyancsak feltalálta magát. Még plusz keresethez is juttatta önmagát és társait, mivel a városból hoztak hozzájuk kocsikat javításra.

Képességei miatt leszerelés után kérték, hogy maradjon a hadseregnél. Beleegyezett, de csak civilként, mert nem szerette a parancsolgatást, a szigorú szabályokat. Másfél évig dolgozott a hadsereg garázsában, és ezalatt nemcsak a bukaresti életet ismerte meg, hanem a fővárosi tánchelyiségeket, szórakozási alkalmakat is. Másfél év után elkapta egy erős honvágy, ezért munkakönyvét otthagyva hazaszökött. Minisztériumi gépkocsit küldtek utána, bútorozott lakást ígértek, de mégis itthon maradt szülei elégedettségére.

1956-ban megházasodott, felesége ugyancsak munkás, a Herbák cipőgyár alkalmazottja. Kettejük találkozása a Bulgária-telepi klubban, a fiatalok által *Késdobáló*nak nevezett helyiségben történt meg. Feleségét a szülői házhoz hozta, de a népes család miatt igen szűkös körülmények között éltek le pár esztendőt.

T. Gy. a pártgarázsba ment dolgozni, és ennek eredményeképpen a törvényszék épületével szemben egy kamrát engedtek át neki, amiből egy szutterén lakást alakított. Nem maradt sokáig a pártgarázsban, hanem visszatért az Unirea gyárba. Ez sem bizonyult egy végleges állomásnak, mert sógora elcsalta a havasnagyfalui (Mărișel) építőtelepre, a vízerőmű kiépítéséhez. Itt nemcsak esztergályos, hanem a munkások gyerekeit oktatta különböző munkafolyamatokra.

Három év után ez a munka is véget ért, és akkor egy bizonyos ILIC (Intreprinderea Locală Industrială Cluj) nevű vállalthoz került. Közben megszületett kislánya, és ezért is lakhelyet változtatott, a Farkas utcába költözött családjával együtt. Hosszú ideig itt sem maradtak, mert megkapta jelenlegi lakását, a Dónáth negyedben, az Eremia Grigorescu úton. Visszatért az Unirea vállalathoz dolgozni, melynek egy új szekciója nyílott, a köszörűgépeket gyártó FMR (Fabrica de Mașini de Rectificat). Közben pedig a Politechnikán is dolgozott egy olyan munkacsoportban, amely újításokkal, kísérletezésekkel foglalkozott. A köszörűgyárban a túlhajszolt munkatempó miatt egészsége kissé megromlott, ezért kinevezték minőségi ellenőrnek.

1990 óta nyugdíjas, de közben egyetlen leánya is munkás pályára lépett, férjhez ment, és egy leányunokával ajándékozta meg T. Gy.-t is. A vej is jó szakember, köszörűs, aki nem rendelkezett stabil állással addig, amíg az após be nem ajánlotta az Unirea vállalat vezetőségének.

T. Gy. életében a munka, a szakma, a szaktudás fogalmai kerülnek központi szerepbe, fiatal korában pedig emellett a szórakozási alkalmaknak volt rendkívüli jelentőségük. Környezetében például jelen volt a nyomtatott betű terméksora, de ő maga nem igazán olvasott. Tudomása volt az *Utunk*ról, az *Ifjú Munkás*ról, a *Munkásélet*ről, a *Dolgozó Nő*ről és néhány napilapról. A munkáslapokba – amelyeket nagyrészt ingyen kapott a szakszervezettől vagy a vállalattól – is csupán akkor lapozott bele, amikor az ő brigádjának a fotóját publikálták, vagy amikor ő maga jelent meg élmunkásként a lapok hasábjain. Manapság is inkább a séta, a tévénézés jellemző rá, valamint nagy hobbija, a horgászat.

A szakember identitása

A már meghivatkozott publikációimban az identitás kérdéskörével is foglalkoztam, és annak ellenére, hogy egy teljesen kikristályosodott koncepciót nem mondhatok még a magaménak, néhány megállapítást használhatónak és adaptálhatónak vélek a tengernyi szakirodalom bonyolultsága ellenére is.

Az identitás egy helyzetfüggő kulturális attitűd – röviden így határozhatom meg ezt a bizonytalan fogalmat. Nem beszélhetünk lerögzült, szilárd identitásalakzatokról, hanem képlékeny viselkedésmintákról, túlélési vagy biztonságot tápláló stratégiákról. Különböző helyzetekben különböző módon definiáljuk önmagunkat, különböző módon viselkedünk, különböző módon vagyunk önmagunk. Ez függ személyes sajátosságainktól, személyiségünktől, de annál inkább életpályánk kulturális és társadalmi dimenzióitól. Habár az identitás tűnik az emberi lét legszabadabb és legszemélyesebb dimenziójának, valójában nagyon is meghatározott. Eltekintve a pszichológiai megközelítésektől, a társadalmi szerepekre, az állandóan változó viszonyhálóban élő egyéni reprezentációkra fordíthatjuk a figyelmünket. A néprajz, az antropológia számára az identitásnak társadalmi vetületei a fontosak, a társadalmi funkcionalitás. Valójában az az identitás funkcionális, amelyiknek társadalmi súlya van, és mindegyik kulturális konstrukció (vö. Assmann 1999. 131, Boudon 1979. 4). Az állandó szocializáció és interakció során az egyén a saját kultúrája által felkínált minták közül választhat az identitás megkonstruálásában is.

Az élettörténetben mint autobiografikus szövegben narratív identitásról beszélhetünk, amely azonban utal a valós társadalmi létben funkcionáló identitásra. Maga az élettörténet is egy identifikációs aktus, egy önmagáról megalkotott kijelentés, amely a gyűjtés helyzetében jelöli meg az ént, vagy akár azt is mondhatni, hogy az identitás sem más, mint állandóan újraszerkeszett élettörténet (László 1999. 112).

Vannak olyan identitástípusok vagy –formák, amelyek stabilabbnak, állandónak tűnnek (nemi identitás, szülői azonosságtudat, egy korosztályhoz tartozás stb), mások pedig inkább megfoghatatlannak, mindenképpen bizonytalannak. Lehetnek olyan helyzetek, amelyekben több identitástípus nyilvánul meg egyszerre, máskor pedig egyetlen típus kihangsúlyozása a fontos. Valóban sokféle identitásmegnyilvánulásról beszélhetünk a helyzetek függvényében, és ez igaz az élettörténetek esetében is. Ebben a dolgozatban viszont nem célom Tóth György identitásának monografikus elemzése, hanem csupán a leginkább feltűnő megnyilvánulások vizsgálata, valamint a munkásélethez, a munkásklubokhoz kapcsolódó attitűdök számbavétele.

Első pillantásra nyilvánvaló egy nagyon erős munkás/szakember/ezermester identitás felmutatása. Ha végigolvasom a lejegyzett beszélgetéseket, kiderül, hogy sokkal inkább a kitűnő mesterember karrierjéről és fiatalkori szórakozásairól szólnak, mintsem egy életút teljes bemutatásáról. Ritkán figyelhető meg valamiféle kronologikus sorrend, sokkal inkább kisebb történetek, kerek „sztorik" láncolata a szöveg. A családi életről is inkább akkor volt szó, amikor a gyűjtő rákérdezett. És ez nemcsak annak tulajdonítható, hogy T. Gy. tisztában volt azzal, hogy a kutatónak mi a maga „témája", hanem egy idegennek a saját maga életrevalóságát bizonyító ezermester, élmunkás identitását mutatta fel, fogalmazta meg. A jó szakember mellett pedig mindig is egy *zsidó* volt, egy *vârteás* – ahogy ő maga fogalmazott. Más szóval egy *descurcăreț* (Szilágyi 2003. 315). Olyan ember, aki mindig jó munkát végez, és akin nem lehet profitálni, hanem sokkal inkább ő profitál minden egyes szituációból.

Életrevaló természete és vezetői aspirációi már fiatal korában megmutatkoztak. Házassága előtt egy *vagány* volt, egy erős, verekedős, jó táncos és nőismerő, aki a munkásklubokat mind végigjárta, és ismerte a vendéglőket, kocsmákat, italméréseket. Házassága után ő a szakember, aki bármilyen lehetetlen feladatot el tud végezni, és aki mindig *vârteál* valamit, hogy sorsa jobbra forduljon, vagy egyszerűen csak minden lehetséges előnyt és nyereséget kisajtoljon egy felbukkanó szituációból.

Fontos adatokkal szolgál a vizsgált élettörténet, mert olyan egyénről van szó, aki a kutatott klubokba járt szórakozni, és egy esetet jelent, de talán mégsem egyedit, hanem inkább általánosat. A fiatal korosztály járt ezekbe a helyiségekbe, amelyeket össze lehet hasonlítani a mai táncos helyiségekkel (diszkókkal és különféle klubokkal) és látogatóikkal. Körükben pedig sajátos értékek, beszélgetésükben pedig sajátos témák mutatkoznak: a fizikai erő tekintélye, fitogtatása, az alkoholfogyasztás, a nőkkel kapcsolatos (siker)történetek. Ez az időszak a maga toposzaival tulajdonképpen megfelel a néprajztudományban ismert legénykorral, a maga legényegyleteivel együtt. A legények beavatáson esnek keresztül, de nemcsak avatáskor, hanem máskor is kiemelt jelentőségű a fizikai teherbírás, a többé vagy kevésbé túlzott alkoholfogyasztás, és ennek hatásaként a virtuskodás, a verekedés (a tematikát összegezi Keszeg é.n.). Jelen élettörténetből is ez hangsúlyozódik ki. A házasság előtti életszakaszban a virtuskodás, a szórakozás nagyon fontos aspektusa az egyén életének.

A munkáskultúra, a munkás életmód keretében a fizikai erőnek központi szerepe van, és ez már nagyon korán megmutatkozik. A fiatalok közül sokszor a verekedésben mutatott tudás alapján kerülnek ki a vezető egyéniségek, a kiemelkedő személyek (lásd Willis 2000. 64–65). T. Gy.-vel való találkozásom számomra hatásosra sikerült, hiszen néhány bemutatkozó szó után beszélgetőtársam a régi kolozsvári piacról kezdett mesélni, majd rögtön önmagáról – hiszen tudta, hogy a munkáskultúra érdekel –, és a következő történettel nyitotta a sort. *Volt úgy, hogy nem mentem tréningre, s akkor, mit tudom én, közbe jött egy csomó minden, kellett menjek moziba, vagy erre-arra, tekeregni, minden, s aztán valahogy úgy hiányzott, s akkor jöttem a Petru Grozán lefelé, s láttam valami magas embert, hiába voltam olyan kicsi ember, mentem, és így meglöktem. Azt mondja:*

– Ce-i, mă? Ce-i, mă? Na, hai încoace!

Bevittem a kapu alá, mikor bevittem, én már ütöttem, kipp-kopp, elszaladt. Akkor kiabált: Ajutor! Akkor nem úgy volt, mint most, annyi rendőr volt, jobbra-balra, civilek is megfogtak, hogy mi van. S jött a rendőr:

– Na mi van? Vigye be a rendőrségre.

Akkor bevittek, s jelentette, hogy né, ez az ember verekedtek, s akkor azt mondja Pali bácsi, magyar ember volt a komisszár:

– Te ki vagy?

Mondom:

– T. Gy., há tetszik ismerni, édesapám a dohánygyárban bádogos volt.

– É, az anyád tekergőjét, hát apád egy rendes, becsületes ember volt, hát te ilyen vagy?

– Há, Pali bácsi, nem mentem tréningre, s aztán...

–Na, nu-i nimic, a pasas román volt, trage-i o palmă.

– Nu, o să-mi dea înapoi.

– Dă-i o palmă.

– Nu. Dă tu o palmă.

Na, én odasepertem. Na, azt mondja:

– Stai, că dau eu la amândouă.

Kaptam tőle is egy pofont, és az is kapott. Azt mondja:

– Na, plecați!

– Menjen ki ő, mert megfog, nem merek.

Aztán kijöttem, s aztán úgy nézett a tag, látta, hogy messzi vagyok, akkor elindult. Volt olyan figura, hogy intett, aztán szaladt, ahogy tudott, visszaszaladt a rendőrségre, că vine după mine. Há ezek olyan fiatalemberi kalandok.

Verekedős természet, provokáció, erőfitogtatás és hatalmas magabiztosság tűnik ki a fenti történetből. Ugyanakkor az is sokatmondó, hogy egy idegen előtt T. Gy. ezzel a történettel „mutatkozik be". A továbbiakban kiderül, hogy már inas korában vezető funkcióra tett szert az iskolában, többnyire kapcsolatok révén, ami végül is pénzkeresési lehetőséget is jelentett.

Inaskorában (1946)

Katonaság alatt ugyancsak kitűnt társai közül, különösen amikor a műhelybe került autószerelőként. Átvette a műhely irányítását, klienseket és extra jövedelmet szerzett mindnyájuknak, és ebből a jövedelemből külön konyhát tartottak fenn – ugyancsak az ő kezdeményezésére –, ahova az ezredparancsnok is szívesen eljárt. Katonaság után is ott marasztalták, de ekkor már más hadtestnél, ahol első lépésben próbára tették tudását. Élettörténetében az ilyen sikeres szakmai epizódok az igazán kidolgozottak – a fiatalkori virtuskodások és táncalkalmak mellett –, mintegy kiemelve megdönthetetlen szakemberi identitását. *Menjen, – azt mondja [a mérnök] –, csináljon egy próbamunkát. Mert fel kell vegyük. Ne haragudjon, akármilyen jó melós, de ezt meg kell csinálni, mert ez a törvény.*

S felhív, s kit hív fel? Berkovicsot, egy zsidó fiút, aki ott volt sofőr. Azt mondja neki:

– Berkovics elvtárs, vigye le ezt az embert, és adjanak neki egy próbamunkát. Mondja meg Ispasnak, a mérnöknek, hogy adjon.

Na, mihez értek? Azt mondtam, hogy amihez akar: esztergályos, marós, gyalus, heggesztő, autószerelő, mekanikus. Azt mondja:

– Nekünk kéne egy jó marós.

– Marós. Adjon munkát!

Kihúz egy fiókot, millió fogaskerék. De ne, ilyen kicsi fogaskerék, spirál, nem akármilyen szimpla. Egy ilyen halom fogaskerék. Há mondom:

– Mi van ezzel? Vizsgamunka?

– Igen biza – azt mondja –, az egész Bukarest végigjárta – azt mondja –, és senkinek se sikerült. De te, Gy., te meg tudod csinálni, mer te vagány vagy!

Mondom:

– Na lássuk. Adjatok egy oridzsinált.

Há egy Studebakernek, egy amerikai kocsinak volt a kilométerórából az a fogaskereke, amelyik mérte a sebességet. Ideadja, megszámolom, van 15 fog, kérek egy fokmérőt, megmérem, minden, beállítom a szöget, veszem oda a kést, ami kell. Adnak egyet leesztergálva. Beállítom az osztófejet, bemegyek, visszaengedem, marom, így-úgy. A negyediket, az ötödiket.

– Te – mondja Berkovics – vajon jó lesz?

Mondom:

– Ne törődjél te!

Mikor megvan, leveszem, lereszelem, minden. Mondom, tessék, próbálják ki. Megszámolja, minden, fut fel a mérnökhöz.

– Mérnök elvtárs – azt mondja –, nézzen ide! Gyönyörű – azt mondja –, sőt, megpróbáltam.

Na, az nem volt elég! Beszerelték a kocsiba! Ugyanaz a típusú kocsi ment elől s ez utána. S a rádióba: hetven – hetven. Nyolcvan – nyolcvan. Kilencven– kilencven. Azt mondja:

– Száz! Na, gyere menjünk vissza, elég.

Visszajöttünk, s azt mondja:

–Kérem, száz százalék!

Házasság előtt T. Gy. a mukásklubok állandó látogatója volt, s mivel jó verekedő hírében állt, megvolt a tekintélye a többiek előtt. De mindez csak saját, otthoni „terepen" volt érvényben, a távolabbi helyeken barátokat kellett szerezni, hiszen mindenhol a fizikai erő, az ügyesség segített, avagy az alkohol mint fizetőeszköz.

A férfiasság, a maszkulinitás erélyessége, a magabiztosság – kijelentései szerint – nagy nyereségnek számított a szebbik nem képviselői előtt is. Viszont a különböző területeken az ifjak nemcsak magát a területet őrizték, hanem a leányokat is. Idegen fiú nagyon óvatos kellett legyen idegen terepen. Ha legény volt a talpán, vagy ha segítőtársra lelt, akkor számára előnyös módon végződhetett az eset, ha nem, akkor viszont fájdalmasabban. A feleségével ugyancsak egy klubban találkoztak össze, ahol ő, T. Gy. a tekintélyének, magabiztosságának köszönhetően került közelebbi kapcsolatba a lánnyal. Megfigyelhető, hogy a nőkkel kapcsolatos viselkedésmód tapasztalatot sugall ezen a téren, a férfias tartás pedig a sikert garantálja. A szinte macho-jellegű attitűd nem először és nem utoljára jelenik meg az élettörténet szövegében. A csattanós befejezés után viszont további találkák következtek, és végül maga az esküvő. *Figyeljen ide, ez egy* *olyan érdekes eset. Tehát elmentem, elneveztük Késdobálónak. Volt egy ilyen helyiség, klubféle, ahova a hóstátiak jártak. Elmentünk oda, én még az izénél dolgoztam, a Securitatenél. Milicista nadrág volt rajtam, csíkos nadrág, szép zakó, fehér ing, fekete nyakkendő, minden. Elmentem a Késdobálóba egy vasárnap délután. És bemegyek, szétnézek, a fiúknak: szerusztok, szerusztok, minden. Mindenikkel ott jó haverségben voltam, mivel régebben boxoltam, tudták, hogy vagány vagyok s tudok egy kicsit. S látok egy szép kicsi nőt ottan, a gardémama mellett áll. Mindenki táncolt keringőt, tangót. S mondom az egyiknek, a nagy vagánynak, mondom:*

- Te Sanyi, mi van azzal a...

- Nem tudom, te Gy., mert kértük táncolni, s nem megy senkivel.

Mondom:

- Ha felkérem, ne bújjatok belé, mert balhé lesz.

Jó. S meghajolok szépen:

- Kezit csókolom, tetszik táncolni?

- Nem, mert refuzáltam sokat s...

- Én vállalom a felelősséget!

S mondom a gardémamának, hogy:

- Tessék hagyni nyugodtan, nem lesz itt semmi baj. Egy táncot.

Na, megfőztem valahogy. Sebi a zenész volt.

- Sebi, egy tangót!

Haverok voltunk a zenészekkel. Mindjárt kezdte, ő a szaxofonos volt. Kezdte, szépen hozzásimultam, szépen. Na, s azt mondja:

- Na, én ezt nem hittem volna, magát ennyire ismerik?

S jön az egyik viccből:

- Szabad?

Mondom:

- Kérem?

- Nem, nem, nem, nem!

Tetszett neki, né te né! Há eltelt a tánc. Egész délután, egész este vele táncoltam. Mondom neki:

- Megengedi, hogy hazakísérjem?

- Há hogyne!

Na jó. Hát én nagy lator is voltam, nagy tekergő, tróger s mindenféle. S a gardémama elkísérte, me az a szomszédasszony volt. Mert ő szegény a Herbákba dolgozott, s a szülei falun voltak. Az az asszony szokta gardérozni. Nem lehetett menni sehova anélkül. És mikor bemegy, mondom:

- Na, megyek, mert reggel korán kell kelni.

S akkor megfogom így a fejit, s megcsókolom. Akkora pofot kaptam, hogy nekiestem a kapufának! Megindultam, hogy én ezt most úgy visszaadom! Becsapta a kaput. Egy olyan nagy magas kapu volt, hogy fel sem tudtam mászni. Na, elmegyek. Mérges voltam, há engem nem ütött meg még egy fehérnép se. Megcsókoltam, s azért kaptam egy nagy pofot? De jó súlyos keze volt, jó țăran, falusi keze volt. Az arcom jól megpirosodott, gondolom.

Szakemberi adottságai először is kritikus, úgymond vizsgahelyzetekben tűnnek ki, mert többféle szakmához ért, és bármelyikben úgy meg tudja állni a helyét, hogy extrémnek, furának tűnő követelményeknek is meg tud felelni minden nagyobb erőfeszítés nélkül. Mert nemcsak a munkafázisokat képes tökéletesen elvégezni, hanem ismer minden trükköt, rejtett technikát, amivel különleges kéréseknek is eleget tud tenni. Beszédében gyakran használ olyan formulákat, mint például: *eztet nagyon sokan nem tudják a mai iparosok közül* vagy *eztet ma nem ismeri senki*. Egy-egy különös történetet általában a *volt aztán egy másik figura* kijelentéssel indít, és a *figura* állandóan visszatérő kifejezése arra utal, hogy ismét egy olyan esetről fogok hallani, amelyben kiemelkedően helyt tudott állni, mert ismerte a belső titkokat – mind a szakmai életben, mind az utcai, bandázó közösségi létben. Az általa megrajzolt munkáskép a tökéletes munkaerő mintája, aki előtt nincs akadály, de akinek az ezért kijáró tisztelet és hírnév is magától értetődik. Ezzel azonosul, tulajdonképpen a teljes élettörténete erről az identitástípusról szóló kijelentés. A szakirodalomban ismerős képről van szó, a szövegek elemzésekor állandóan Paul Willis könyve elevenitődött fel bennem, állandó párhuzamok tűntek fel. Willis is a munkásosztály/munkásréteg olyan jellemzőit tárja fel, mint a szexizmus, a macho jelleg, azonkívül pedig maga a munkásöntudat is a kemény munka elvégzésének képességére épít, amit más, tanultabb ember nem tudna megtenni, amiért elismerés jár, mi több, a munkásnak az tetszik igazán, amikor feljebbvalói vagy mások előtt dolgozhat, mutathatja meg szaktudását. És a feljebbvalókkal szemben is egészen nyitott módon viselkedhet, a köszönést is csak úgy „odabobja", mert tudja, hogy az ő munkáját a vezetőség nem tudja elvégezni, neki ezért itt külön jogai vannak, úgy érzi, ő maga uralja a munkafolyamatot, ő szabja meg a teljesítményméreteit és így tovább (lásd Willis 2000. 89).

A szakember és életrevaló férfiember identitásához nemcsak a képességek, a képességek elismerése és tisztelete tartoznak hozzá, hanem egy másik nagyon fontos elem, a már említett vezetői szerepkör, vagyis egy nagyfokú szabadság, autonómia a vezetőség részéről. Már említettem, hogy nagyon korán egy brigádot alapított a fémfeldolgozó részlegen. Egy másik eset is történt, amely az önállóságot biztosította. *Vettem magam mellé két fiatalembert, akit állandóan kefélték, piszkálták. Egyik hogy nagy volt a haja. Volt egy igazgató – meghalt szegény –, nem bírta a nagyhajú pasasokat. Ennek ilyen nagy haja volt, minden. A másik pedig az mind késett, mert közel lakott a gyárhoz. És ki akarták dobni őket. Mondom a dirinek, hogy adja ide azt a két embert, s azért vállalok még egy gépet, finalizálni kellett. Egy köszörűgépet. Rendben van. De ne szóljanak bele, ne foglalkozzanak. Én vállalom, hogy jó lesz. Mondom nekik:*

– Akartok velem dolgozni? El tudom intézni, hogy te akkor iszod a kávét, amikor kedved van. S akkor szivarozol, mikor én mondom. Jöhet az igazgató, jöhet akárki, nem számít! De nekem is vannak pretencióim.

– Na.

Mondom:

– Te nem késel. Bejössz... tíz perccel hamarább legyél itt. És te elmész most és megnyiratkozol.

– Há Gy. bácsi...

– Öcsi!

Jól van, elment, megnyiratkozott.

Dolgoztam vele... kár, hogy nem tudtam, előkészítettem volna. Még egy figura, van nekem egy diplomám, amit adott a vezetőség. Elég az hozzá, hogy úgy dolgoztunk, hogy mind exportgépeket csináltunk. Akkor volt egy Balogh Tibi nevű kollégám, az is kisiparban tanult. S csinált egy gépet, az istennek se tudta átadni. Nem tartotta a paramétert, húzódott el úgy. S azt mondja, elment a párthoz, a szakszervezethez, minden, hogy klászálják. Hát akkor százvalamennyi... ezer... sokba került egy olyan gépnek a izéje. S én szégyelltem. Megyek a dirihez, s mondom:

– Én szégyellem magam!

– Mér?

– Én is kisiparból szabadultam, és én nem tudom megengedem magamnak!

– Mit?

– Uram, adják nekem ezt a gépet, s én megcsinálom exportra.

– Nem létezik!

– Ej – mondom a fiúknak –, elvállaljuk? Lepucoljuk az egészet s újból csináljuk az egészet, de úgy, ahogy én mondom!

– Gy. bácsi, megcsináljuk.

S elvállatuk. Jött a nagy párttitkár, telefonáltak Bukarestbe, hogy egyelőre nem klászálják. Mert kellett jelenteni, nagy összeg volt. Mert valaki vállalta. Mondom:

– Te, bejövünk délután, hogy ne lássa senki.

Az volt az egész ügy a gépnek, hogy... itt van a gép. Egy, kettő, három, négy. [mutatja a négy sarkot] Ez a sarka mind mínuszba volt, mind ment lejjebb. Akárhogy kínoztad zéróra, másnap húzódott az anyag, ment le. Mondom:

– Álljatok csak ide, gyertek, megcsináljuk!

Hogy ne lássa senki, benn maradtunk délután, s vettem pockokat: vasat. Ide, ide s ide. Megemeltem a három felit, s ide tettem majdnem még egy olyan vastagságút. S akkor mit csináltunk? Ilyen rángával, ilyen hosszú vasakkal megemeltük, s leejtettük. Mi történt? Amit sokan nem tudnak: minden anyagnak vannak szemcséi, s pláné az öntvény, az enged. S megtörtek azok a szemcsék, minden. S aztán úgy maradt. Itt úgy látszik, hogy nem tartották, amennyit kellett, s ez a része kint maradt a kemencéből, és úgy maradt. S akkor az mind dolgozott. S én akkor megtörtem azt a részt, minden. S akkor egyforma volt a négy sarok. S retusáltuk, felöltöztettük, minden. S hívtam a főnökömet, az is meghalt szegény, kajántói mérnök volt.

– Haideți să vedeți mașina.

Jött, ő maga verifikálta: zéró. Ki volt írva: export. S akkor jött a diri s a párttitkár, s aláírva csináltak nekem egy diplomát, s kitették a gépre: mașina fantastică, o ieșit echipa lui T...escu – mert aztán elneveztek T...escunak, de majd ezt is elmondom, hogy volt –, hogy megy exportra. Kaptunk egy-egy prémiumot, dicséretet. El van téve az a diploma, megőriztem. Ekkora nagy gépelt papír, pecsét, minden.

Az öntudatot erősítik azon munkák sikeres elvégzése, amelyek nagy felelősséget igényelnek, és nem utolsósorban kifogástalan szaktudást. A fenti fantomgép csupán egy volt a sorban. T. Gy.-nek más nagyon fontos munkái is részletesen be voltak mutatva az élettörténet szövegében, mint például egy nagyon magas hőfokon működő kemencébe való grafithüvely, amely rendkívül nehezen volt megmunkálható, és rendkívül költséges alkatrész volt, ennek megfelelően a munka nagyon nagy felelősséggel is járt. Azon kívül pedig számára nagy elismerést jelentett az a tény, hogy a Politechnika kutatócsoportjában dolgozhatott, a rektor úr közeli munkatársaként. Ez utóbbi meg is hívta őt a közeli munkatársakkal együtt a hetvenedik születésnapjának a megünneplésére, amely egy olyan szimbolikus gesztust jelentett T. Gy. számára, amely őt, az élmunkást az elit értelmiségivel egy szintre emeli. Hasonló élmény volt számára az idegen országból érkező küldöttségek munkalátogatásai, akiket általában legmagasabb rangú hazai elöljárók is elkísértek, és ezeken az alkalmakon őt kérték fel arra, hogy az újításokat bemutassa, vagyis az ő munkagépe köré csoportosultak a vendégek, és minden szem az ő kezét leste.

A grafithüvely megmunkálása

Az Unirea vállalatnál, ahogy saját brigádot és a már említett kvázifüggetlen munkacsoportot alapította, többször is élmunkás lett, azaz a kiszabott normát nagy mértékben túlszárnyalta, túlteljesítette. Ennek köszönhetően képe felkerült a faliújságra, majd az Ifjú Munkás hasábjain is megjelent rövid kísérő- és méltató szövegel együtt. Sajnálatára az újságkivágások már nincsenek meg, ezért csupán a felesége képeit tudta megmutatni. Maga T. I. is többször volt élmunkás a Herbák/Clujana üzemben.

T. Gy. a rektor, két miniszter és a koreai küldöttség előtt

Nyugdíjas korában megmaradt a volt jó szakember tekintélye a régi kollégák és a rokonság szemében, de szövegeiben erre a periódusra már nem a szakember kimagasló alakja a jellemző, hanem ennek a logikus következménye, a megérdemelt pihenés, valamint megmaradt az életrevalóság, a *zsidó,* a *vârteás* személyiség, aki minden szituációból a maximumot tudja kihozni, azaz számára inkább csak nyereség terem. Így cserélte le a hűtőszekrényt egy sokkal jobbra, hasonlóképpen szándékozik tenni a televíziókészülékkel is, és ugyancsak ár alatt szerzi be a horgászfelszereléseit is.

Munkásklubok az élettörténet tükrében

T. Gy. kétségkívül érdekes élettörténete a kutatás szempontjából azért is különösen izgalmas, mert rengeteg adatot tartalmaz a munkásklubokkal kapcsolatosan, és nagy segítséget jelent az igencsak hiányos etnográfiai leírásban. Az élettörténet rögzítése után még visszatértem beszélgetőtársam otthonába, és részletesen kikérdeztem őt ebben a témakörben. Sajnálatos módon a munkásklubokról nincs egyetlen fényképe sem, állítása szerint abban az időben olyan helyeken nem volt divatos a fényképészkedés/fényképeződés.

Az élettörténetből kitűnik, hogy a legénykor helyszínei ezek a klubok, házasember oda be nem tette a lábát, mert kinevették volna. Tipikusan munkásklubok voltak a jól ismertek: a fások, bőrösök, vasasok vagy az Irisz-telep helyisége, a Bulgária-telep tánchelyiségébe már hóstátiak jártak inkább, viszont értelmiségiek vagy diákok soha nem léptek be. A diákoknak megvoltak a maguk helyiségei, elsősorban az egyetemek keretén belül, ahová csak diákigazolvánnyal lehetett belépni. A szórakozási alkalmak esetében igencsak elkülönültek a társadalmi rétegek/osztályok.

Mindazon adatok, amelyek a vizsgált élettörténetből kerültek elő a negyvenes és ötvenes évekre érvényesek csupán. T. Gy. a negyvenes évek végén járt ezekbe a klubokba, majd 1950 és 1954 között Bukarestben tartózkodott, és végül 1956-ig, házassága évéig még járatos volt az illető helyiségekbe. Nincs tudomása arról, hogy mióta léteztek ezek a kolozsvári klubok, és megszűnésük körülményeivel sincs tisztában. Viszont saját tapasztalatai fontos információforrást jelentenek a kutatás számára.

Ezekben az években a munkás fiatalság legfontosabb szórakozási és ismerkedési alkalma a klubokban szervezett tánc volt. Munkanapokon nem is jutott idő másra, mint egy kávézóban eltöltött félórára, egy sétára a korzón. Néha egy-egy olcsó mozilátogatás, és némelyeknek pedig ott volt a sport, általában a labdarúgás és az úszás. A kisebb – munkahely és lakhely szerint szerveződő – csoportok elsősorban a hétvégi táncalkalmakkor voltak együtt huzamosabb ideig, és a különböző klubok törzsvendégei magával a klubbal azonosultak.

T. Gy. élettörténetéből is arra lehet következtetni, hogy a három nagyobb klub a *fások*, a *bőrösök* és a *vasasok* volt, de mellettük mások is működtek. Ott volt a *Viktória-klub* (a keresekedelmi munkások klubja), ott volt az Irisz-telepen a *Kolping*, a vasútállomás mellett az *Összhang/Armonia* (mindkettő a CFR-hez tartozott), a Bulgária-telepen pedig a *Késdobáló* (a Herbáknak egy gyűlésterme), ahova sok hóstáti is eljárt. Ezen kívül az Egyetem utcában, abban az épületben ahol ma a Báthory István Elméleti Líceumhoz tartozó általános osztályok járnak működött pár évig T. Gy. kedvenc klubja, a *Bástya*.

A fiatalok kisebb csoportokba verődve keresték fel a különböző klubokat. Ez is inkább a fiúkra volt érvényes, mert a lányok több helyen csupán kísérettel, *gardémamával* jelenhettek meg. Néhol, például a fásoknál nem volt kötelező a gardémama, sőt, olyan helyekre rosszhírű nőszemélyek is eljártak, mert akárkit beengedtek, ha kifizette a belépési díjat. *Nem volt egy fix helyem. Mikor hova volt kedvem. Vagy hogy alakult a kollégákkal, hogy mentünk. Mert mindig bandával jártunk. Egyedül nem jártunk soha. Négyen-ötön. Akkor így volt, nem mint most, hogy egy fiatalember elmegy egy lánnyal, szórakozik, minden. Akkor amíg* *nem udvaroltam komolyan, minden, négy-öt haver:*

- Na, fiúk, hová megyünk vasárnap?

Hát elmentünk a fásokhoz, táncoltunk, minden. Nem tetszett a társaság, valahogy olyan mit tudom én, olyan szegényes volt. Na, oda is a szegényebb emberek mentek, a csórók.

- Gyertek, ezek fások. Menjünk a bőrösökhöz!

Mentünk a bőrösökhöz.

- Gyere, menjünk a vasasokhoz!

Akkor mentünk a vasasokhoz.

- Menjünk az Iriszre, a Kolpingba.

Mentünk az Iriszre.

[Ez a baráti kör a munkahelyi, vagy a szomszédság?] *Munkahelyi. És a kollégák: egyik az Iriszről, másik a Kerekdombról, harmadik a Kétvízközről, innen jobbra-balra. Akkor rengeteg volt inaskollégák.*

Minden klub kivétel nélkül munkásembereket szórakoztatott. Nem volt megszabva, hogy ki hova járhat, de a törzsvendégek általában ugyanabból a szakmából kerültek ki. Ki ritkábban, ki gyakrabban el-ellátogatott egy másik klubba is. És minden klub valamelyik vállalatnak vagy szakszervezetnek a helyiségeiben, elsősorban gyűléstermeiben működött. Hétköznap gyűlések, munkaülések zajlottak ott, míg hétvégére kiürítették őket, színpadot emeltek a zenészek számára, és kész volt a terem a táncra. A táncalkalmakat maguk a fiatalok szervezték, a vállalatnak vagy a szakszervezetnek nem volt beleszólása, csupán a terembért szedte be. A belépődíj magába foglalta a terembért, a zenészek díját, a ruhatárat, takarítószemélyzet díját. Általában cigányzenészek voltak a muzsikusok, nem hiányzott sehonnan a szaxofon, a hegedű, a bőgő, a harmonika, a zongora. Tangót, keringőt, csárdást húztak a zenészek, későbben jelentek meg a modernebb táncok a csá-csá például vagy más, amiket Tóth György *ilyen hülyeségek*nek nevezett. *Azok, a fások, a bőrösök,* *a vasasok mind kisiparosok, munkások. Mert akkor volt sok kisiparos, sok munkás volt, mer mindenütt sok... például a Herbáknál ötezer munkás, az Unireába háromezer, a Carbochimnál... Itt mind a munkásgyerekek voltak, aztán az lehetett tisztviselő, lehetett az mérnök, lehetett az mester, de ezek a kisebbrendű izé, a nőtlenek mind ide jártak.* [Nem volt olyan szokás, hogy a Herbákból inkább a bőrösökhöz jártak vagy ilyenek?] *Volt, volt. A herbákosok inkább a bőrösökhöz mentek, és a vasasok az Unirea, a CFR és ezek a kisiparosok. Me mondom, hogy volt Ehrenwelt, Teleki, Luka, voltak ilyen kisiparosok. S biza mindeniknek legkevesebb öt inasa volt. Úgy hogy... Akkor volt Szabó, az a legelső motorbicikli-javító műhely volt Kolozsváron. Annak volt hat inasa. Annak nagyon szép műhelye volt, kitűnő, a regátiak hoztak ide motorbicikliket javítani s minden. Na, akkor voltak festők. Például Rácz, a motorbicikli-festő. Annak is volt öt inasa. Mind odajártunk. A vasasok inkább a vasasokhoz vagy a izéhez, a CFR-hez. Ide jártunk. A fásokhoz elmentünk néha ritkán, ritkán, de nem mindig.*

A T. Gy. által preferált helyiség, a *Bástya* ugyancsak munkásoknak, kisiparosoknak volt a szórakozási helye, ahol a fegyelem is szigorúbb volt, mint máshol, a higiéniai és öltözködési követelmények is adottak voltak. Talán ezért is kedvelte meg annyira, mert egy „úriasabb" hely volt, ahol az ünnepi jelleg kiemelte az egyént a munkás mindennapokból. Itt a *vagány* tulajdonképpen *gavallért* jelentett, aki itt már egy másfajta viselkedésmódot gyakorol, más regisztert használ, nem engedheti meg magának, hogy átlépjen bizonyos htárokat. Beszélgetőtársam szavai minden lényeges információt elmondanak egy klubnak a működésével, hatásával, fontosságával kapcsolatban.

S ott volt fenn a második emeleten egy nagy klub, egy nagy terem, s ott rendeztek táncdélutánokat és bálokat. Ott a Daróczi *bácsi volt a főnök. Daróczi bácsi, a kolozsvári komiszár, rendőrkomiszár. Ő rendezte, ő szervezte, ő is csinált mindent. Fiatal volt még akkor, olyan harminc-negyven év körüli, jó vágású volt, minden. Na most, oda hogy kellett elmenni? Én lenn laktam a Bulgária-telepen, a nyomortanyában, ott ahol sár volt, minden. A hóstátban, ott születtem, ott nőttem fel. Egy táskában vittem a cipőt kipucolva szépen. Nyakkendőt kötöttem, fehér inget vettem, és meg kellett pucoljuk a körmünket, kezünket. Volt mosdó, szappan, törölköző, lehetett menni megmosakodni, megfésülködni, mindent rendbe tenni. Mese nem volt.*

Azt mondta:

- Te, tudom, hogy esztergályos vagy, olajos munkát végzel, meg minden. De - azt mondja - felveszed azt a kislányt, ne látszodjon - azt mondja - az a mucskos kezed a hátán! Te, annak a lánynak ráteszed a finom fehér blúzra, selyem blúzra a mancsodat, a hátára, izzad a kezed, minden, nem lehet - azt mondja.

- Lássam a cipődet, - minden. Ezt már lenn a kapuban. Na, s a kezeid. Mint a tanító bácsi, nézi: jól van, mehetsz!

Na de aztán ott volt fegyelem. A gardémamák ültek körben a széken. Volt egy majomsziget, úgy mondtuk, középen, ahol a férfiak, lányok nem táncoltak, de ottan lődörögtek, minden. S körbe szépen ment a tánc. Na s volt egy másik figura. Megtettszett nekem egy lány, ott állt a gardémama mellette. Mert tánc közben nem volt szabad felkérni a lányokat. Csak szünetben. Mikor kezdődött a zene, futottál:

- Szabad lesz? - Meghajoltál szépen, kezet csókoltál.

Az volt Kolozsvárt a legjobb tánciskola. Daróczi bácsinak ez volt a hobbija. Szerette az ifjúságot. Például azt csinálta, hogy:

- Fiúk, szombaton bál, este nyolckor zárjuk a kaput! S reggel hétkor nyissuk!

Aztán ott mese nincs. Ott meg volt szervezve. Ő valamelyik vendéglőtől hozott pincéreket, hozott italt, ételt. De ott senki be *nem volt rúgva, senki nem hányt össze semmit. Ott úgy ment. Külön egy terem ki volt üresítve, padok, minden, ott asztalok voltak, padok. Ott lehetett énekelni, lehetett mulatni. Túl lehetett táncolni. Olyan nem volt Kolozsvárt. Talán az országba se volt sehol.* [Ott lehetett enni is?] *Lehetett. Ha megéhezett, volt kicsi büfé, ahol lehetett egy szendvicset megenni. Lehetett egy szukkot meginni, egy sört. De ott házsárt vagy részeg, ott nem volt szabad. Valamelyiket látta, hogy nem tudom mi, fogta meg:*

- Na, hol a kabátod? Gyere! Tessék szíves kiszolgálni ezt a fiatalembert!

Lekísérte, nem restellte. Lement egy emeletet, kinyitotta a kaput - nála volt a kulcs.

- Viszontlátásra - azt mondja. - Következő alkalomkor, ne haragudjon, viselkedjen rendesen!

Kész. Bezárta.

[S az mennyit tartott?] *Az tartott elég sokat. Tartott vagy négy-öt évet.* [És ez mikor volt? Háború előtt?] *Mikor is volt. Háború után. 48, 49, 50, ezek az évek. Mielőtt elmentem katonának.* [És akkor ide is munkások jártak?] *Igen. Mondom, hogy a kultúremberek máshova jártak. Itt mindenki melós volt. Vagy egy tisztviselő, vagy egy munkás, egy sepregető, vagy egy budipucoló, minden. Szépen fel volt öltözve, rendesen. Kellett kölnizzük, minden, szépen.*

[S kb. hány ember szokott összegyűlni?] *Hát összegyűltünk vagy száz-százötven ember. Jó, jó társaság volt, me nagy terem volt, nagy. És mi a helyzet? Ez például az a gáska járt rendesen. Meg voltak szokva, minden. Mitha ki lett volna csinálva. Ott ha jött egy idegen, má úgy észrevettük, nem tudom mi. És az kellett alkalmazkodjon, me ha nem, raktuk ki.*

[S csak magyarok jártak, vagy vegyesen?] *Nem, vegyesen. De inkább magyarok voltak itt a Bástyánál. Aztán a többinél mentek be. Jöttek ezek a munkaszolgálatosok, katonák.*

Salopétába, dokkruhába, mindenféle. De itt mintha ki lett volna csinálva. Még a szegény cigánylegény is, látszott hogy cigány. De azért megvette azt a kicsi ruhát, szépen tisztán, cipót, mindent. Ott nem volt mese, hogy jövök evvel vagy avval. Ott a rendes öltöny ruha meg kellett legyen. S a lányoknál szintén. Nem voltak azok a nagyon rövid szoknyák, térden felül egy kicsit. És a gardémama az ott kellett legyen. Me anélkül... lehetett a miniszternek a leánya, nem létezett.

Beszélgetéseink végén megkértem T. Gy.-t, hogy mesélje el, milyen volt egy megszokott este a *Bástyá*ban. Válasza részletes és egyéni tapasztalat által meghatározott képet ad a szórakozási eseményről, kiegészítve és megerősítve a fentebbi idézetet. Megismerjük az esemény forgatókönyvét, a szereplőket (fiúk, lányok, felügyelő, gardémama, zenész, ruhatáros, büfés), a helyszínt és az időbeosztást is. Tükrözi egy *gavallér* viselkedésmódját, mindazt, ami számára illendőnek és megkerülhetetlennek számít, egy olyan világot, személyes világának egy olyan szeletét, amely fiatalkori igényeinek megfelelően (munkás)identitásának meghatározó aspektusává formálódott.

Például a Bástyában úgy volt: este nyolc órakor bement az ember. Kilenc órakor zárták a kaput. Ott nem volt mese, lejött Daróczi bácsi, a főnök, egy nagy kulcsa volt, bezárta a kaput, s elment, ott nem volt mese. Na most: ott, mikor bementünk, tettünk úgy, mint az iskolások, nézte:

–Na, ezt kipucolhattad volna, így, úgy.

Tiszta legyen a kezünk. A nyakkendőnk legyen kivasalva, az ing, a cipőn legyen tiszta, vasalt nadrág, minden, felengedett. Kész. Kifizettük a tagságot, mert ott volt egy tagság, mert ugye, kellett tartani a takarítást, a rendet, ez mindenütt megvolt tartva, a belépő. Bementünk, jött a lány a mamával – az édesanyja volt, a nővére volt, a szomszédasszonya volt, de valaki kísérte, idősebb kellett *legyen. Ott is a lány kifizette a taxát, az idős nő nem kellett, ő bement anélkül. A mamának nem kellett. Akkor felmentünk, leültünk, körbe volt a nagy teremben padok, és székek. S leültünk oda. Megkezdődött a tánc, felment a zenekar a színpadra, s akkor feláílltam, s kinéztem magamnak egy lányt, amelyik ott ült, s akkor elmentem:*

– Szabad egy táncot?

S bemutatkoztam:

– T. Gy. vagyok.

Ő Rozsika, nem tudom mi, s akkor táncoltam. Vége volt a táncnak:

– Köszönöm szépen.

Leléptél. Volt úgy, hogy megkérdezted:

– Foglalt, jöhetek diskurálni, vagy nem tudom mi.

Akkor mentél, és ott álltál a gardémama mellett és mellette, mert nem volt annyi hely, hogy leülhettél. S vártad a következő táncot. Akkor, egy bizonyos idő után volt egy tíz perc szünet. A tíz perc szünet alatt ott volt egy izé, valamelyik kereskedő, valami patron, vagy nem tudom mi, berendezett egy szobát magának, ott lehetett kapni üdítőt, lehetett kapni bort, sört, de csak kicsi mennyiségben, nem volt szabad, hogy berúgjál, vagy nem tudom mi. Akkor édességet, tésztát, cukorkát, ilyesmit. Ha lánnyal voltál, bementél oda, s:

– Na, mit tetszik, mit parancsolsz?

– Hát, azt mondja, megeszek egy tésztát.

– Jó, kérem.

Ott mindig kellett legyen zsebpénzed. Azért vállaltuk ezt-azt, hogy...pénzt nélkül nem volt mit keress ott. S vettünk egy-egy izét, egy krémest, egy tésztát, valamit, s vettem egy szukkot, vagy egy fél deci rumot, vagy egy pohár bort, s voltak olyan kicsi asztalok. De lábon álló volt, nem volt, hogy leülj. S ott elfalatoztál, minden, bementél, volt mosdó, megmostad a kezed, szappan volt, törölköző, megtörölted, minden, aztán mentél, és *táncoltál tovább, s tizenegy órakor vagy tizenkettőkor behúzták az utolsó nótát, az indulót. Kész, mindenki szépen ment a ruhatárba, vette a ruháját, és szépen lement, csendesen, mind ki merre lát, jobbra-balra, ott nem volt kiabálás, szép, csendesen, finoman, mindenki ment haza. Akkor volt egy másik figura. Ha volt pénzed, és úriember akartál lenni – ott álltak a fiákeresek, itt a Farkas utcában végig ottan a temető felé, arra is, és itt befelé, a Bástya felé álltak a fiákeresek. Akkor mentél:*

– Na, hazakísérhetem?

– Há hogyne.

– Na, jó, tessék jönni.

S akkor vitted a gardémamát, s a csajt, s:

– Tessék.

Felültél, te felültél a kocsis mellé. A gardémama és a csaj hátul.

A ló szaladt, úgy este csend volt, nem volt olyan nagy forgalom, mint mostan. Emlékszem, hogy mentünk le, le kellett hozzam a Bulgária-telepre azt a csajt. A Honvéd utcán köves út volt, ilyen gránitköves. Cak, cak, cak, cak, ahogy szaladt a ló. Na, leértünk jól, odamentünk az izé elé, a lány elé, a kocsis leszállt, leengedte a lépcsőt, mert volt a fiákernek, leengedte, megfogta a kezét, lekísérte őket, visszaült a bakra, s:

– Na, fiatalúr!

– Mennyivel tartozom?

Há, harminc lej, ötven lej, száz lej. Kifizetted a kocsist, s:

– Köszönöm szépen.

Leszálltál te, s ott még öt percet diskuráltál. Meg is mondta a mama:

– Rózsika, csak öt percet.

– Igen.

– Kezit csókolom – elköszöntem, megpusziltam, ha olyan volt, ha nem, kezet csókoltam, s leléptem. És megadtam a következő találkát, mondjuk csütörtökön.

Következtetések

T. Gy. élettörténete többféle tanulsággal szolgál a kutatás számára. Sok mindenre fel lehet használni egy élettörténetet, de ez alkalommal csak munkás/szakember identitásának körüljárására használtam, valamint eszközként, információforrásként a munkásklubok témakörével kapcsolatban. Hasznos volt identitásának reprezentációit feltérképezni, hiszen a fizikai erő, a külvárosi kommunikációs készségek, a nőkkel szembeni magabiztosság, a szaktudás és tapasztalat mind olyan elemet, értéket jelent az általa bemutatott munkásközösségek keretében, amely korántsem rendhagyó, viszont mindenképpen az életrevalóságot jelzi és a vezető/elismert/tisztelt szerepet biztosítja az egyén számára. Egy ilyen személy pedig a munkásklubok világához tartozott, azzal határozott módon azonosult.

Hogy mennyire fontos volt számára az a világ, abból is kitűnik, hogy a nagy történelmi eseményekre, sőt, a fontosabb családi eseményekre sem reflektál túlságosan, vagy amikor megteszi, és ahogyan megteszi, igencsak sokatmondónak bizonyul. Habár kolozsvári születésű, életét itt élte le, mégis nehezen birkózik meg a nagyváros topográfiájának bizonyos elemeivel. Nem tudta pontosan, hogy egyik-másik templom milyen felekezethez vagy rendhez tartozott, hogy melyik nagy történelmi múltú magyar iskola működik egy bizonyos épületben, és így tovább. A nagy történelmi eseményekre is csak utalások szintjén reflektál. Nincsenek évszámok, nincsenek nagy nevek, országfők, politikai pártok, világesemények. Álljon itt egyetlen példa. A politikai rendszerek változása sem jelenik meg konkrét témaként élettörténetében, csupán bizonytalan összekötő szövegként. *De akkor má románul beszéltek, má átváltozatt az izé, me miko vót a... a háború előtt volt az, hogy az osztrákok átadták Romániának Kolozsvárt, és Románia megnyerte, me nem tudom, lett valami háború, és Románia lett itt, és minden.*

Nyilvánvaló, hogy számára az volt a fontos, hogy milyen szakmában dolgozott, kik voltak a feljebbvalói, milyen kapcsolatban volt velük, kivel kellett jóban lenni egyik-másik városrészben vagy munkásklubban. Verekedős kalandjai és szakmai sikerei váltak állandóan visszatérő történetekké, személyes identitásának a védjegyeivé. Fiatal korának meghatározó élményei sok esetben a munkásklubokhoz kötődtek, és habár munkahelye miatt inkább a *vasasokhoz* tartozott, igazából a *Bástya* jelenti azt a helyet, azt a közösséget, amellyel azonosulni tudott.

A történelmi szakirodalom a munkásklubokról csupán mint szakszervezeti egységekről beszél, és ezt a korabeli politikai ideológiának megfelelően teszi, vagyis olyan közösségekről, amelyek a kommunista ideológia szellemében munkálkodnak, a termelésre koncentrálnak és a megfelelő politikai ismeretek megszerzésére, valamint nevelő célzatú szórakozásformákat éltetnek (minderről előző referátumomban értekeztem, publikálva: Ilyés 2006b). Ezzel ellentétben az élettörténet előzetes feltevéseimet látszik igazolni. A fiatalok számára a szakszervezeti helyiség a *fásokat* és a többieket jelentette, vagyis a hétvégi szórakozási alkalmak miatt volt fontos. A baráti/munkatársi kis csoportok itt voltak igazán együtt, itt érezték jól magukat, ide tartoztak. Szocializációjuk egy korspecifikus része itt történt meg, identitásuk egyes reprezentációi ezekből épültek fel.

JEGYZETEK

[1] Ez úton is köszönöm dr. Pozsony Ferencnek, hogy felhívta a figyelmemet T. Gy.-re, és lehetővé tette a beszélgetések lezajlását, vételezését, ugyanakkor köszönöm rendszeres szakmai segítségét is.

IRODALOM

ASSMANN, Jan

1999 *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban.* Atlantisz Könyvkiadó. Budapest.

BOUDON, Raymond

1979 La logique du social. *www. cnam.fr/lipsor/dso/articles/fiche/boudon*

GYÁNI Gábor

2000 *Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése.* Napvilág Kiadó. Budapest.

HANKISS Ágnes

1980 „Én-ontológiák"(Az élettörténet mitologikus áthangolása). In: Frank Tibor – Hoppál Mihály (szerk.): *Hiedelemrendszer és társadalmi tudat.* Budapest. 30–38.

ILYÉS Sándor

2002 Az élettörténetekben megjelenő etnicitás egy vegyes házasság esetében. In: Szabó Á. Töhötöm (szerk.): *Életutak és életmódok.* Kriza János Néprajzi Társaság. Kolozsvár. 71–96.

2006a Identitate între narativă și realitate. In: Hügel, Peter (red.): *Multiculturalism și identitate etnică în Europa.* Complexul Muzeal Arad. Arad. 165–187.

2006b. Történeti szubkultúrák/csoportkultúrák Kolozsváron a 20. században. *Korunk.* 3. f. XVII. évf. 10. sz. 55–69.

KESZEG Vilmos

é.n. *A zöldág állítás egy funkciója: belépni az emlékezetbe.* kézirat

LÁSZLÓ János

1999 *Társas tudás, ebeszélés, identitás.* Scientia Humana/Kairosz. Budapest.

MANDELBAUM, David G.
1982 Egy életrajzi tanulmány: Gandhi. In: Küllős Imola (szerk.): *Az életrajzi módszer. Documentatio Ethnographica* 9. Budapest. 29–45.
NIEDERMÜLLER Péter
1988 Élettörténet és életrajzi elbeszélés. *Ethnographia.* XCIX. évf. 3–4 sz. 376–390.
Budapest.
SZILÁGYI N. Sándor
2003 Bukaresti mozaikkockák. In: Uő: *Mi egy más.* Kalota Könyvkiadó. Kolozsvár. 309–326.
TENGELYI László
1998 *Élettörténet és sorsesemény.* Budapest.
TÓTH Mária
1998 Az élettörténetben megjelenő etnikai identitás. In: *Hagyomány & modernizáció a kultúrában és a néprajzban.* Budapest. 77–89.
VULTUR, Smaranda (coord.)
1998 *Lumi în destine. Memoria generațiilor de început de secol din Banat.* Editura Nemira. București.
WILLIS, Paul
2000 *A skacok. Iskolai ellenkultúra, munkáskultúra.* Új Mandátum Könyvkiadó. Budapest.

REPREZENTAREA SUBCULTURILOR CLUJENE ÎN POVESTIREA VIEȚII

Rezumat

Studiul urmărește istoria cluburilor muncitorești din Cluj, o prezentare etnografică a acestora, o analiză a rolului acestor cluburi în constituirea colectivităților, totul văzut prin prizma istoriei de viață a unui subiect, care în tinerețe a frecventat multe cluburi.

* * *

Istoria vieții este un text biografic, care din punctul de vedere al prezentului, se sprijină pe trecut și astfel se construiește.

T.Gy este pensionar, s-a născut la Cluj, în 1929, iar părinții lui, destul de săraci lucrau la fabrica de tutun.

În 1945 a devenit ucenic pe lângă un meseriaș de la care a învățat tot ceea ce s-a putut în industria mașinilor.A devenit meseriaș bun și în 1948 s-a angajat la Fabrica de industrie grea „Unirea".Aici a devenit repede un muncitor excelent. În acel timp a frecventat multe cluburi muncitorești și a început să facă sport.Armata de trei ani a făcut-o la București.În 1956 s-a căsătorit.A lucrat la mai multe întreprinderi iar din 1990 este pensionar.

În viața lui T.Gy. pe primul loc a stat munca, meseria, cunoștiințele legate de aceasta. Însă în același timp a fost un om descurcăreț, iar înainte de căsătorie chiar un tânăr căruia îi plăceau distracțiile, dar și să se bată.

În cultura muncitorească puterea fizică ocupă un loc de frunte înainte de căsătorie.T.Gy. a frecventat permanent cluburile muncitorești.Pentru că avea bunul renume de bătăuș era respectat de ceilalți.

Din povestirile lui T.Gy. multe lucruri s-au putut afla despre cluburile muncitorești din acea epocă, frecventate doar de oamenii necăsătoriți și doar de tineri muncitori (intelectualii și studenții aveau alte locuri de întâlnire).

T.Gy. vorbește despre regulile stricte de comportament din aceste cluburi unde tinerii și tinerele trebuiau să meargă curat îmbrăcați, iar fetele obligatoriu însoțite de cineva din familie.

Cluburile, de obicei, funcționau în sala de ședință a unei întreprinderi sau a unui sindicat. Pe parcursul săptămânii aici se țineau ședințe iar la sfârșitul săptămânii se organiza dans.

T.Gy. a fost foarte interesat de viața acestor cluburi, mai mult decât de evenimentele istorice sau de viața familiară. Cu toate că era născut la Cluj nu știa în mod exact care biserică cărei confesiuni îi aparține sau ce fel de instituții sau școli se află în anumite clădiri istorice. Pentru el lucrul cel mai important a fost în ce meserie lucrează, cine erau superiorii lui, cu cine trebuia să se înțeleagă bine, într-un cartier sau într-un club.

Aventurile lui soldate nu odată cu bătăi, succesele profesionale devin povestiri la care se întoarce mereu, pentru că ele sunt și el le consideră caracteristice identității sale.

Evenimentele definitivante ale tinereții sale se leagă de cluburile muncitorești, între care „Bastionul" este locul cu care se identifică în întregime.

THE REPRESENTATION OF SUBCULTURES FROM CLUJ DURING A LIFETIME STORY

Summary

This study is about a worker's life at the moment of retirement. The worker was much respected in his youth for his strength. He was a frequent client of workers clubs from Cluj and the author wants to resurrect the memory of the proletarian culture consumed in such kind of places.

A NEMZETI TÁNCTÍPUSOK HATÁSAI ÉS AZ ETNIKUS JEGYEK VÁLTOZÁSAI EGY MEZŐSÉGI FALU TÁNCKÉSZLETÉBEN

Varga Sándor

Bevezetés

Az alábbi tanulmányban megkísérlem felvázolni az erdélyi, mezőségi falu hagyományos tánckészletében azokat a kulturális elemeket, amelyek az ott élő etnikumok valamelyikéhez – a románokhoz és/vagy a magyarokhoz köthetők. Jelen munka egy, már 1994-ben kezdett néprajzi terepmunkának és történeti kutatásnak részeredménye, amelyet a régióban mind a mai napig folytatok. Tanulmányom tánc- és helytörténeti adatok, szóbeli visszaemlékezések és saját megfigyelések, az ezekből nyert adatok összefoglaló szintézise alapján született.

A régió és a vizsgált falu bemutatása

Mezőség a Kis- és a Nagy-Szamos, a Sajó, a Maros és az Aranyos közötti erdőtlen dombság Erdély középső részén, ahol mintegy 300 magyarok, románok és korábban németek által lakott falu található. Az első világháborúig a Magyar Királyság részeként négy nemesi vármegye osztozott területén: Szolnok-Doboka, Kolozs, Torda és Beszterce-Naszód. Mezőség iránti tudományos érdeklődés eléggé késői, köszönhető ez a környező tájegységekhez képest erőteljes gazdasági, társadalmi és infrastrukturális bezártságának.[1]

Visa (Vișea, Jud. Cluj) kicsi falu, erdélyi Mezőség nyugati[2] peremén, Kolozsvártól mintegy 40 km-re[3], észak – keletre, néhány nagyobb falu, Bonchida (Bonțida), Zsuk (Jucu), illetve Kötelend (Gădălin) szomszédságában fekszik Az 1326-os nagy határjáráskor említik először, mint erdőt: „silva Vysaerdeye", 1332-ben pedig már, mint telket: „Vizateluke". 1368-ban Visa már possessio. A falu feltehetően a középkorban hatalmas Zsuki nagybirtokos család telepítésének eredményeképp népesült be.[4] A település az 1919 előtt Kolozs vármegye alsó kerületéhez, a mocsi járáshoz tartozott. A faluban 255 házszámmal jelzett ház illetve telek áll, lakossága ma hozzávetőleg 750 fő, amelyből kb.: 460 fő református magyar és kb.: 250 fő ortodox román.[5] A faluban élnek még ezen kívül elenyésző számban szombatosok és Jehova tanúi (nagyrészt magyarok), valamint öt ortodox-vallású cigány család. Megélhetésüket jórészt a hagyományos földművelés és állattenyésztés biztosítja, mivel buszjárat, illetve közvetlen vasúti összeköttetés híján nehéz eljutni Kolozsvárra, a közeli falvakban pedig kevés a munkalehetőség.

Etnikus jegyek a Közép-Erdélyi hagyományos tánckultúrában

A tánc- illetve zenei élet jelenségeinek etnikus jegyeit, illetve ezek változását vizsgálni nehéz feladat, mivel éppen a zene illetve a tánc az, amely a leggyorsabban behódol a divatok változásának. Különösen nagy feladatot jelent ez a kutató számára egy olyan területen, ahol az együtt élő etnikumokra minden jelentősebb európai divat (reneszánsz, barokk, romantika stb.) hatott.[6] Martin szerint az erdélyi népi kultúra kiemelkedő gazdagságának egyik legfőbb forrása, a sajátos történeti, igazgatási és társadalompolitikai helyzet mellett a vegyes nemzetiségű települési viszony jelenti. A javarészt középkor óta együtt élő népességek kultúrájának évszázados keveredésére és egymást megtermékenyítő kölcsönhatására, az állandó kulturális „cserebere" során kialakult bonyolult összefonódásokra már Bartókék felfigyeltek: az átadó és az átvevő fél pontos meghatározása szinte lehetetlen, csak az ide-oda áramlás megtermékenyítő tényét regisztrálhatjuk, állítják.[7] A vegyes etnikumú területek tánckultúrájának elemei a történelem során sajátos nemzeti karaktert nyerhetnek, ezt az adott terület egy-egy népessége a nemzeti különbségeket kidomborítva a sajátjaként táncolhatja, később ez a jelenség a társadalmi jelentőségéből veszítve, a fent említett kulturális „cserebere" folyamán több etnikum által használttá válhat, sőt akár egy másik nemzetre jellemző tánccá válhat. A tánckultúrában történt változásokat a történelem folyamán mindig politikai, társadalmi és gazdasági események indukálták, ezért a továbbiakban ezeket is igyekszem vázolni. Mivel a polgári, valamint a későbbi korok hatásairól kevés az ismeretünk, az ezzel kapcsolatos megfigyeléseimet ez a dolgozat nem tartalmazza.[8]

A közép erdélyi tánckultúra történeti rétegeiről

Az erdélyi román és magyar táncbéli kölcsönhatások vizsgálatához ismernünk kell a Közép-Erdélyben használt táncok történetét, valamint pontosan és részletesen meg kell határoznunk itteni tánctípusokat. Ebben a munkában a román és a magyar kutatók már eddig is jelentős eredményeket értek el.[9] A közép-erdélyi tánckultúra alakulását a középkortól kezdve kísérhetjük nyomon. Bartók Béla és Kodály Zoltán nevével fémjelzett magyar népzenekutatás történeti vizsgálatai[10] nyomán a magyar néptánckutatás is régi és új stílusba sorolja a különböző vizsgált táncokat. Martin György, Pesovár Ernő és munkatársaik tánctörténeti munkáiból[11] kiderül, hogy a közép-erdélyi tánckultúra több történeti korban kialakult táncot őriz meg egyidejűleg. Középkor végi, európai reneszánsz illetve barokk vonásokat egyaránt fel lehet fedezni a mezőségi paraszti tánckultúrában. A középkorra jellemző rituális férfitáncok a legényesekben, a fegyver- és hajdútáncok szintén a férfitáncokban illetve a virtusos, bemutató jellegű eszközös, majd páros táncokban élnek tovább. Szintén a középkorra jellemző lánctáncok a reneszánszban lassú, sétáló vonuló páros táncokká alakultak át, megtartva egyöntetűségüket, ugyanekkor a gyors, ugrós-forgós páros táncok individualizálódtak, improvizatív jelleget öltöttek magukra. Szintén a középkorra jellemző *proporciós*[12] táncszvitek Közép-Erdély területén maradtak meg a legépebben, az ún. *táncpárok* formájában. Ezek több tánctípust foglalnak magukba, amelyeket egymásután, szünet nélkül táncolnak el a párok. Ezen régi műfaji, formai és stílusbeli vonások fenntartását a falusi közösségekben gyakorolt, sok középkorias mozzanattal átszőtt szokáskeret biztosította.

A török hódoltság alatt Erdély kulturális vezető szerepet töltött be Közép-Kelet Európában. A 18 századtól a kulturális nyitottságból fakadó fejlődés lelassul, az újabb hatásokat, tánc és zenei divatokat ez a terület már lassabban fogadja be. A hagyományokhoz ragaszkodó paraszti közösségek kultúrája ekkor már nem változott gyökeresen, inkább csiszolt, kiérlelt formákban integrálta az új kulturális elemeket, esetünkben például a kötött felépítésű, nyugati kontratáncokat, vagy a korai verbunkos zene stílusát. Ez utóbbi napjainkra a Közép-Erdélyi népzenekultúrában maradt fent, keveredve a cigányok által közvetített balkánias elemekkel. Az átalakulási folyamat következő lépcsőjét a magyarországi új stílus, tehát az érett verbunkos, a népies műdal és a csárdás egymással összefonódott funkcionális egysége jelenti, amely egyértelműen magyarországi divathatásként jelenik meg Erdélyben, és ott jelentős fáziskéséssel, csupán az 1800-as évek közepétől honosodik meg. Ez a hatás sem egységesítő, inkább színező-gazdagító jellegű.[13]

Mezőségi tánctípusok nemzeti és etnikus jellege

A nemzeti tánckultúrát Martin szerint legpregnánsabban az ún. nemzeti tánctípusok képviselik. Ezek magukba olvasztva képviselik a különböző korszakok paraszti-nemesi, népi-polgári és a populáris-elit tánckultúrájának különböző jelenségeit. Az adott korszak és régió populáris táncműfajából (amit Kelet-Európában a 19 század végéig a paraszti tánckultúra képvisel) kialakuló nemzeti tánctípusok Magyarországon a következők: 16-17 században a hajdútánc, 18-19 században a verbunkos, valamint a 19. században a csárdás. [14]

Az interetnikus kapcsolatok és tánctörténeti szempontokat tekintve az erdélyi tánctípusok legfontosabb ágát férfitáncok jelentik, amelyek legnagyobb számban az erdélyi Mezőségen fordulnak elő. Mezőségen négy különböző legényes típust különít el a kutatás, a régi stílus legfejlettebb típusát képviselő *sűrű legényest*, valamint a későbbi új stílusú *verbunkos* férfitánc felé mutató, de főleg motívumkincsükben még a régi formai jegyeket is magukon viselő *ritka legényest*, *verbunkot* és *lassú magyart.*[15] Ez utóbbival kapcsolatban áll egy, a Mezőségen csak a magyarok által járt négyes körtánc. Ezen táncok formakincsével és zenei kíséretével szoros kapcsolatot mutat az egykori hajdútánc.

A hajdútánc kialakulásának, virágzásának és hanyatlásának történetét végigkísérve képet kaphatunk arról, hogyan válhat társadalmi és politikai változások hatására egy távoli történeti gyökerekkel rendelkező pásztortáncból egy egész nemzet kultúráját képviselő tánc, majd ismét pásztortánc.

Különböző harci táncokról már az ókortól kezdve találunk utalásokat egész Európából. A középkori Magyarországon a társadalom alsó rétegeihez tartozó fegyveres-pásztor rétegének táncformája volt ezen a fegyveres hajdútánc. A 15 századtól állandósuló háborúk alatt a félkatonai szabadcsapatok, a hajdúk társadalmi súlya, szerepe megnő, aminek következtében a sajátos fegyvertáncuk országszerte ismertté válik. Ekkor azonban még a magyaron kívül más nemzetiségek is sajátjukként táncolják, hiszen a hajdú csoportok etnikailag nem homogének. A 16. századtól már a hadvezérek, nemesek is táncolják a török elleni küzdelem összekovácsoló ereje következtében követendő példává vált táncformát. Idő közben a hajdútánc bekerül a nemzeti irodalomba is, így lassan, nemzeti tánccá válik. A Rákóczi szabadságharc után, a hajdúság társadalmi szerepe nagy mértékben csökken, a bekövetkező Habsburg gyarmatosítás tiltja a „magyar nemzeti jelképeket" például a töröksípot, amely a hajdútánc zenei kíséretében fontos szerepet játszott. A hajdútánc divatjamúlttá válik, ismét visszakerül a társadalmi perifériákon élő pásztorok, cigányok közé, akik szinte napjainkig őrzik ezt a táncformát.[16] A szakirodalom szerint az erdélyi területek tánckultúrájában a fegyveres hajdútánc emlékét őrző botos táncok illetve az azzal kapcsolatos mozgáskincs már csak a Maros-Küküllő vidéki románok *în botă* és *haidău* elnevezésű táncaiban fordul elő.[17] Saját, az erdélyi Mezőségen végzett mélyfúrásszerű kutatásaim alapján azonban a táncos bothasználat gazdagabb formáira, a magyar etnikummal is kapcsolatban lévő életére következtethetünk.[18] A Szilágyságból és a Kalotaszegről ismert szórványadatokat idesorakoztatva úgy vélem, hogy a fegyvertánckultúra nyomait őrző botos táncok tekintetében a Felső-Tisza vidék és Maros-Küküllő vidék közötti területet nem nevezhetjük fehér foltnak. A hajdútáncok botos formáját itt is ismerték, az 1800-as évek második harmadában még a szórványba került magyarok is táncolták. A Közép-Erdélyi magyar parasztságra az első világháborúig vélhetően nagy hatással voltak az új, az egyéniséget, a szólisztikus-improvizációs jelleget hirdető táncdivatok, amelyek kiszorították a középkori eredetű fegyvertánc-maradványt. A társadalmi helyzete és ortodox vallása miatt hagyományőrzőbb beállítottságú románság a reneszánsz legényeseket is sokáig csoportosan, egymással összehangolva járta, ők a botos táncokat az első világháborúig, sőt elnevezésben a napjainkig saját táncukként őrizték meg. Visában a botos táncokkal kapcsolatban már csak szóbeli adatokra bukkantam. A legutolsó, az 1900-as évek legelején született néhány kiváló román táncos egyéniség táncolta a helybeli románság által *romînește în ponturi*–nak nevezett ritka román legényest bottal. Az eszközhasználatra vonatkozó visszaemlékezések szerint a rövid, kb.: 80 cm-es, gyakran sétapálcának is használt botra leginkább támaszkodtak, de az egyik Bonțidean Vasilică nevű táncos azt a földre fektetve „olyan sebesen táncolt felette, hogy nem látszódtak a lábai”. Az adatközlők emlékeztek a bot forgatására, hát mögötti és a lába alatti átvételére is. Martin szerint a román botos táncok egyik legközelebbi rokona a mezőségi ritka legényes, illetve lassú magyar,[19] amit Visában is használnak „magyar tánc” elnevezéssel. Az előző táncot a román és a magyar adatközlők egyértelműen románnak, a másodikat pedig egyértelműen magyarnak tartják.

A másik magyar nemzeti tánctípus a 18. században kialakuló *verbunkos*. A *verbunk* terminust az általam vizsgált terepen mindenütt ismerik, legtöbb helyen, csakúgy, mint Visában a *sűrű legényes* tánctípus helyi elnevezéseként használják, zenéjére pedig páros táncot járnak. Néhol magát a táncot is ismerik, és használják, igaz a többi férfitáncnál ritkábban. Mindez románokra és magyarokra egyaránt vonatkozik, az általam kérdezett adatközlők nem tulajdonítanak etnikus jelleget a táncnak. Érdekes viszont, hogy az erdélyi Mezőség azon részén, ahol a *sűrű legényest* nem *verbunknak* hívják, ott a *ritka legényessel* együtt *magyar táncnak* nevezik (esetenként a *sűrű* illetve *ritka* jelzőt hozzátéve).[20]

A magyar és nemzetközi tánc- és művészettörténeti munkák mindegyike a csoport- vagy kórustáncokat, őstörténeti produktumként a legkorábbi tánctörténeti szakaszhoz rendeli hozzá, amely azonban a későbbi korokban sem tűnik el, gyakran azonban már lánc- vagy fűzérszerű illetve körben történő összefogódzással jelenik meg. Az európai középkor táncéletére vonatkozó adatokból arra következtethetünk, hogy a lánc- és körtáncok ekkor élték virágkorukat. Európa azon területein, első sorban a Balkánon, ahol a török hódoltság miatt az újkori európai páros- és szólótáncdivatok nem hatottak, illetve a Nyugat-Európai kulturális hatásoktól távolabb, elzártabb, periférikus területeken még ma is jellemző a körtáncok nagyarányú jelenléte.[21] A régi stílusú lánykörtáncok újabb és formailag fejlettebb változatai a hangszeres kíséretre, kis körökben járt táncok, a *négyes* és *körcsárdás*. A *négyest* Visában jórészt lányok táncolták, mintegy a *lassú* és *sűrű legényes* táncokat kísérve, de előfordult, hogy legényekkel vegyesen, önálló táncként is táncolták. A vizsgált területünkön a régi stílus középkori rétegéből származó leánykörtáncra kevés adat vonatkozik. Széki lányok énekre járt körtáncát, sajátos, másodlagos formának tekinti Martin, mivel az otthoni szokástól eltérő módon nem hangszeres muzsikára, hanem énekre járták a *négyest*, helyi nevén a *magyart* a Kolozsváron szolgáló lányok, kimenőjük alkalmával. Azóta Székről és a szomszédos Visából előkerült újabb adatok árnyalják a képet. Mindkét helyen előfordult, hogy táncmulatság szüneteiben a lányok spontán módon összeálltak és énekre forogtak, sőt arra is van adat, hogy ének nélkül, csak a forgás élménye miatt táncolták a *négyest*, egymáshoz hangolva lépéseiket. Visában ritkábban az is előfordult, hogy többen, akár hatan, nyolcan is összekapaszkodtak és körtáncot jártak *négyes*, sőt *csárdás* zenére is.[22]

A harmadik, időrendben a legújabb magyar nemzeti tánctípussal kapcsolatban az erdélyi Mezőségen nagyon vegyes képet találunk. A *csárdás*[23] rövid mezőségi története jól példázza a hajdútánccal kapcsolatban fentebb említett történelmi folyamatot. A 19 század első harmadában kialakuló zenei sílus és tánctípus nyugati és kelet gyökereit jól ismerjük. A *csárdás* zene közismert, de maga a tánctípus nem válik uralkodóvá az erdélyi Mezőségen, ahova vélhetően csak az 1800-as évek végén kerül el. Alapvető mozdulatát (kettőt jobbra –kettőt balra) használják ugyan, de csárdásként ismert tánc formakincsében teljesen megegyezik a korábbi forgós-forgatós tánctípus helyi változataival. A korai, 19. század közepén keletkezett új stílusú népdalokat a románság és magyarság egyaránt kedveli és használja a *csárdás* zenében. A tánc formája teljesen megegyezik a mindkét nemzetiség által táncolt páros *szökős* (*bătută*) formájával, csupán kísérőzenéjében van változás. Ezt a tánczenét a magyarok a legtöbb helyen *csárdásnak*, ritkábban *cigánytáncnak* hívják. A románok is használják mindkét elnevezést (*ceardaș, țiganește*)[24] de a *csárdást*, mint táncot magyarnak tartják. Kérdésemre azt felelték, hogy nem táncolják, a helyszíni megfigyelések azonban cáfolják ezt a kijelentést. Újabb elnevezésű tánczene a *magyar csárdás*, amely 20. századi magyar nótákat tartalmaz. Az erre járt tánc formája is teljesen megegyezik az előzőkével, de a románok ezt a zenét soha nem kérik, mivel a magyar etnikumhoz tartozónak vélik. Ugyanakkor több román táncalkalmon részt vettem, ahol a zenészek *csárdást* muzsikálva, magyar nótákat is használtak, amelyekről én tudtam, hogy magyar műzenei eredetűek. Meglepetésemre a román vendégek ezeket a dallamokat ismerték, sőt láthatóan kedvelték is. Magyar lakodalmakban is hasonló jelenségeket figyelhettem meg, román populáris zenével kapcsolatban.

Epilógus

Az első világháború utáni impériumváltás következtében a Magyarország irányából érkező nemzeti és nyugati jellegű hatások kevésbé érintik Erdélyt. A román többségi kultúra hatása nő, a paraszti műveltséget a román politika és az értelmiség is támogatásával az iskolai oktatáson keresztül sok román jellegű táncos és zenei hatás érte. Az antikvitásból származó, a 18. században a magyar példához hasonlóan román nemzeti tánccá nyilvánított, hétköznapi használatban első sorban Románia Erdélyen kívüli részén előforduló *caluș* és *sîrba* ekkor válik kötelező oktatási anyaggá a visai iskolában. A mezőségi, hagyományosnak mondható paraszti tánckultúra ekkor még annyira élénk és erőteljes, hogy az ettől gyökeresen eltérő a román népies műtáncok nem épülnek be a mindennapos használatba. A 19. század során a dél-erdélyi román értelmiség által megalkotott *romana* és *hațegana* nevű műtáncok közül csak ez utóbbi elnevezése jutott el az általunk vizsgált területre. A páros táncok leggyorsabb változataira, a románul szokásos *des* elnevezés mellett ritkán a *hațegana* is előfordul. Ezt a kifejezést a magyarok nem használják, ők inkább *sűrűt*, vagy *sűrű csárdást* említenek. Ugyanakkor az ekkor még általánosan használt, forgós jellegű magyar táncok az adatközlők visszaemlékezése szerint ez idő tájt veszik fel a forgatós jelleget, amelyet Mezőségen sok helyen ma is románosnak tartanak. Hát mögé történő eldobás és a kar alatti kiforgatás, bár nincs kizárva, hogy egyszerűbb kar alatti kiforgatásokat a magyarok is alkalmaztak korábban. Ezt a feltételezést támasztja alá, hogy a mezőségi kisnemesi jellegű falvakban,[25] amelyek gyakorlatilag körbeveszik az ún Belső-Mezőséget, még ma is különbözik a páros csárdás, vagy szökős tánc (*bătută*) formája: a magyarok csak csárdáslépést, átvetőt, forgást és minimális forgatást használnak. A románok egyöntetűen táncolják a forgós, hát mögé eldobós, kar alatt forgatós táncukat az egész Mezőség területén, beleértve a Borsa-völgyétől nyugatra eső, Ormányi völgyhöz, Fejérdi völgyhöz és Borsa völgyéhez tartozó falvakat is. Megjegyzendő továbbá, hogy a Székely-Mezőség területén, ahol a magyarok székelyes jellegű forgó-forgatós táncot táncolnak, a románok mezőségies forgós-forgatós tánca különbözik az övéktől.[26] Az itt leírt jelenség oka az lehet, hogy a belső-mezőségi magyar jobbágyfalvak tánckultúrája, távol lévén a mezőség keleti részén elhelyezkedő magyar kisnemesi falvak tömbjétől, valamint a Mezőség peremén lévő városoktól, egyre inkább hasonul a többségi, román jobbágy-paraszti társadalom tánckultúrájához.

Tanulmányomban arra a tényre akartam rámutatni, hogy a tánccal és a zenével kapcsolatos kulturális elemek milyen könnyen változtatják etnikus jellegüket, még akkor is, ha egy-egy elem, történetesen valamikor egy nemzet jellegzetes tánca volt. Az ilyen jelenségek mögött mindig jelentős társadalmi, gazdasági és politikai változások állnak, mint ahogy ezt fentebb vázoltam is.

JEGYZETEK

[1] Az erdélyi Mezőség földrajzáról, népességéről és a vonatkozó kutatásokról bővebben: Kós 2000.11-24 , Keszeg 1999.7-14, Kósa-Filep.1980. 605.

[2] Mezőség néprajzi felosztását többen megkísérelték, ez ügyben mind a mai napig nem született konszenzus. Ezen a helyen Martin György táncdialektusokról szóló írását vesszük alapul. (Martin 1995.110-113.)

[3] Úton ez a távolság hozzávetőleg 40 km-re módosul.

[4] Balázs. 1939. 62.

[5] Visszaemlékezések, és történeti dokumentumok szerint a románok számaránya korábban sem érte el az összlakosság 1/3-át.

[6] A kérdést tovább nehezíti, hogy az általam megkérdezettek többsége, fiatal és idős, nő és férfi, román, magyar vagy cigány egyaránt meglehetős bizonytalanságot mutatott fel egyes tánctípusok nevét illetően. Ennek oka az lehet, hogy a vizsgált tánckészlet már nem volt mindennapos használatban, a mindennapi gyakorlatból kizökkent emberek gyakran emlékeikben kutatva válaszoltak egy-egy kérdésre. A másik, véleményem szerint fontosabb tény, hogy a mezőségiek nem tudományos kategóriákban gondolkodnak. Számukra a csárdás elnevezés egyszerre zene és tánc is, amelynek értelme csak a szövegkörnyezetből tűnik ki.

[7] Martin 1995. 107. Néhány jelentős magyar kutató objektivitásáról tanúskodik az a tény, hogy a vizsgált régióban egy-egy dallam, tánc nemzeti hovatartozásának pontos megállapítására tett kísérleteik a legkeményebb nacionalista korszakban, nevezetesen a második világháború alatt sem hoztak a fentiektől eltérő megállapításokat. (Lajtha 1954b. 6, Járdányi 1943)

[8] Visa modern tánckultúrájával kapcsolatban lsd Molnár 2006.

[9] A román kutatási eredmények összefoglalói: Balaci-Bucșan 1969; Bucșan 1957, 1967; Costea 1961, 1963, 1965; Giurchescu 1959, 1967; Giurchescu-Costea 1962; Proca 1963. Dejeu. A magyar kutási eredmények összefoglalói: Martin 1964, 1995; Martin-Pesovár 1980; Felföldi-Pesovár (szerk.) 1997.

[10] Olvasmányos áttekintést ad erről Sebő Ferenc. (Sebő 1997.19-26, 41-60, 77-87.)

[11] Lásd Felföldi - Pesovár 1997, Kaposi-Pethes 1959. Martin 1995, Pesovár 1997, 2003a, 2003b. megfelelő fejezeteit.

[12] „Proporció az európai késő középkorban és a reneszánsz jellegzetes tánczenei gyakorlata. A két egymást követő - lassú és friss – táncrészhez egyazon dallam járult. Az első rész melodikáját metrikailag-ritmikailag átértékelve alkalmazták a második rész kíséreteként. A rögtönzött ritmikai

variálás kialakult mechanizmus szerint történt. A páros ütemű lassú, lépő „Vortanz" dallamát követeő Propor6tio, Proporz, Saltarello, Hupfauf, Darauf stb. utalások olykor kotta nélkül is megszabták a zenésznek a gyors, ugró, páratlan ütemű „Nachtanz" ritmusát." (Martin 1997. 126-127.)

[13] vö. Martin 1995. 105-107.

[14] vö Martin 1984. 354-356.

[15] vö. Martin-Pesovár. 1980. 188-190.

[16] vö. Martin 1984. 356-358.

[17] vö. Martin 1980. 169-184.

[18] A 2006-os budapesti Martin György konferencián elhangzott előadásom lényege a következő volt: - Mezőségen, valamint szórványos adatok szerint Kalotaszegen valamint a Gyimesi csángók körében is találhatunk botos tánc használatára utaló nyomokat. A Mezőségi Széken a bothasználat egészen gazdag módjáról hallottam visszaemlékezéseket. Egy adatközlő emlékei szerint a csárdásban és a négyesben, valamint a legényesekben a nagyapja korosztálya még használta a botot. Ezt több adatközlő is megerősítette. A mezőségi románok között, mintegy 20 faluban gyűjtött adatok azt mutatják, hogy az első világháború előtt még itt is táncolták a Maros- menti táncdialektusból ismert în botă-t, annál azonban gazdagabb formában, nem csak támaszkodásra használták a botot, de a Felső-Tisza vidékéről ismert változatokhoz hasonlóan forgatták, letámasztva valamint földre fektetve keresztül is ugráltak felette. Néhány román adatközlő ezt a magyar etnikum által táncolt „lassú magyarral" illetve „ritka legényessel" is összefüggésbe hozta. Szembetűnő még, hogy a botos táncokat mindegyik esetben csoportosan, legkevesebb két-három férfi által egyszerre járt táncokként írták le. A szólisztikus jellegű, román ritka legényest, az în ponturi-t a környékbeli zenész cigányok în botănak is nevezik. Román adatközlők szerint a két tánc kisérő zenéje ugyanaz, de a tánc botos formáját tartják régiesebbnek.

[19] Martin 1980. 177.

[20] A névváltozatokat illetően lsd. Martin-Pesovár. 1980. 190, 191, 193, 194, 195.

[21] vö. Martin 1979. 9-12.

[22] vö. Martin 1979. 206-207.

[23] A csárdás történetéről bővebben: lsd: Pesovár E. 1997. 56.

[24] A kérdést bonyolítja, hogy a korai csárdás zenét ma már egyik etnikum sem tartja magyarnak. Ilyenkor használják általában a cigánytánc (țiganește) terminust.

[25] Kallós 1979. 33-34.

[26] Mezőpaniti, mezőmadarasi táncosok egy 2000-ben Zalaegerszegen megrendezett fesztiválon látták a visai tánccsoport előadását. Véleményük szerint a visai magyarok románosan táncolnak, pontosan úgy, mint az ő szomszédságukban élő románok.

IRODALOM

Balaci, Emanuela – Bucșan, Andrei
1969, *Jocuri din Transilvania de Sud.* Brașov

Balázs Éva
1939, *Kolozs megye kialakulása.* Bp.

Bucșan, Andrei
1957, *Jocuri din Ardealul de Sud.* București
1967, *Clasificarea morfologica a dansulirol populare românești.* Revista de etnografie și folclor. XII. 3. 169- 186. București.

Costea, Constantin
1961, *Jocul fecioreşti din Ardeal.* București
1963, *Locul jocului fecioresc în repertoriul contemporan de dansuri populare.* Revista de folclor VIII. 1-2. 85-93. București
1965, *Aspecte compoziționale în „jocuri de învîrtît".* Revista de etnografie și folclor X. 2. 183-204. București

Dejeu, Zamfir
2000, *Dansuri tradiționale din Transilvania.* Cluj Napoca.

Faragó József
1946, *Tánc a mezőségi Pusztakamráson.* Kolozsvár

Felföldi László – Pesovár Ernő (szerk.)
1997, *A magyar nép és nemzetiségeinek tánchagyománya.* Bp.

Giurchescu, Anca
1959, *Despre ciclurile de joc din Ardeal.* Revista de folclor IV. 1-2. 261-278. București
1967, *Purtatele de fete de pe valea Tîrnavelor.* Revista de etnografie și folclor XII. 283-298. București.

Giurchescu, Anca – Costea, Constantin
1962, *Haidăul.* Revista de folclor VII. 94-117. București.

Járdányi Pál
1943, *A kidei magyarság világi zenéje.* Kolozsvár.

Kaposi Edit – Pethes Iván
1959, *Magyar tánctörténeti áttekintés.* Bp.

Kallós Zoltán
1979, *Adalékok az észak-mezőségi magyarság néprajzához.* Művelődés XXXII. 1. 33–34.

Kęszeg Vilmos
1999, *Mezőségi hiedelmek.* Marosvásárhely.

Kós Károly
2000, *A Mezőség néprajza.* Marosvásárhely.

Kósa László-Filep Antal
1980, Mezőség. Szócikk. In: Ortutay Gy. (szerk.) Néprajzi Lexikon / III. 605-606.

Latjha László
1954a *Széki gyűjtés.* Bp.
1954b *Szépkenyerűszentmártoni gyűjtés*. Bp.

Martin György
1979, *A magyar körtánc és európai rokonsága.* Bp.
1980, *Fegyvertánc, mutatványos szólótánc, hajdútánc.* In. Lelkes Lajos (szerk.) Magyar néptánchagyományok. 107-184.
1984, *Népi tánchagyomány és nemzeti tánctípusok Kelet-Közép_európában, a XVI.-XIX. században.* Ethnographia. XCV. / 3. 353-361
1984a, *Tánc és társadalom: a történeti táncnévadás típusai itthon és Európában.* In. Hofer Tamás (szerk.) Történeti antropológia. Bp.
1995, *Magyar tánctípusok és táncdialektusok*. Bp.
1997, *Proporció.* Szócikk. In. Pálfy Gyula (szerk.) Néptánc kislexikon. 126-127. Bp.

Martin György – Pesovár Ernő
1980, *Legényes, verbunk.* In. Lelkes Lajos (szerk.) Magyar néptánchagyományok. Bp. 185-264.

Molnár Péter
2006, *„... a néptáncot átalakították..." Hagyomány és modernizáció egy mezőségi falu tánckultúrájában.* Szakdolgozat a Pécsi Tudományegyetem Néprajz és Kulturális Antropológiai Tanszékén.

Pesovár Ernő
1997, *A magyar páros táncok. Bp.*
2003a, *A magyar tánctörténet évszázadai.* Bp.
2003b, *Néptánchagyományunk történeti rétegei.* Szombathely

Proca Ciortea, Vera
1963, *Az erdélyi forgatós táncok hagyományos és új formái.* Tánctudományi Tanulmányok. 1963-1964. Bp.

Sebő Ferenc
1997, *Népzenei olvasókönyv.* Bp.

CARACTERISTICI ETNICE ÎN CULTURA DANSULUI ÎNTR-UN SAT CU POPULAȚIE MIXTĂ DIN CÂMPIA SOMEȘULUI

Rezumat

Introducere

Lucrarea de față își propune să prezinte trăsăturile specifice ale dansurilor românești și(sau) maghiare care definesc identitatea culturală a unui sat mixt din Câmpia Someșului.

Prezentarea comunei

Câmpia Someșului în care locuiesc azi români și unguri dar în care au locuit cândva și germani, se întinde între Someșul Mic, Someșul Mare și Arieș. Satul Vișea(jud.Cluj) este un sat mic cu 255 de case și aproximativ 750 de locuitori, din care majoritatea unguri reformați, restul ortodocși români, puțini sâmbătari și Martorii lui Iehova. Oamenii se ocupă cu agricultura și creșterea animalelor.

Caracteristici etnice în cultura tradițională din centrul Transilvaniei

Unul dintre domeniile ce trebuiesc cercetate este dansul, care cel mai ușor cedează modei, mai ales în zone multietnice sau unde au pătruns și stilurile europene precum renașterea, barocul, romantismul.

Populațiile de aici, care trăiesc împreună din evul mediu, s-au influențat reciproc încât, de multe ori, nici nu ne dăm seama, cine de la cine s-a inspirat. Lucrul acesta a fost observat chiar și de Bartók.

Despre istoria dansului din centrul Transilvaniei

Cercetarea muzicii populare a demonstrat că, în acest loc s-a păstrat o cultură muzicală formată în mai multe epoci istorice. Dansurile rituale medievale de bărbați s-au păstrat în dansurile feciorilor dar și în unele dansuri de perechi.

Alte dansuri caracteristice evului mediu, care se dansau în lanț , s-au transformat în renaștere în dansuri lente, sau în așa zise dansuri cu perechi.Acestea includ mai multe tipuri de dans, care se succed unul după celălalt.

Începând cu secolul al XVIII-lea asimilarea stilurilor noi este mai lentă.Cultura comunităților tradiționale mai degrabă integrează elemente culturale noi precum contradansurile de inspirație occidentală și „verbuncoșul"(verbunkos) timpuriu. În zilele noastre cultura muzicală populară a rămas sus, amestecată cu elemente țigănești și balcanice. Transformarea, următorul pas, a fost preluarea noii culturi muzicale maghiare, verbunkoșul propriu zis, cântecele populare compuse și ciardașul, care se îmbină între ele și formează o unitate funcțională.

Tipurile de dansuri din Câmpia Someșului după caracterul național și etnic

Fiecare cultură națională a dansului conține tipuri de dans reprezentative, care o definesc.

Între tipurile de dansuri maghiare putem aminti în secolele XVI-XVII dansul păstorilor, în secolele XVIII-XIX verbuncoșul, iar în secolul XIX ciardașul.

Dintre dansurile din Câmpia Someșului cele mai importante sunt cele ale flăcăilor. În acest caz dansau doar bărbații iar la originea lor stau obiceiuri vechi medievale, când păstorii înarmați dansau înainte de bătalie. Ulterior, în timpul luptelor cu turcii, aceste dansuri erau dansate de toți soldații și chiar și de conducătorii de oaste. După răscoala lui Rákóczi aceste dansuri își pierd din importanță. Habsburgii chiar interzic folosirea fluerului turcesc, care juca un rol important în acompaniamentul muzical al acestui dans.

Memoria acestor dansuri maghiare de flăcăi, care s-au dansat cu armele s-a păstrat în dansurile românești „în botă" și „haidău". În cazul acestor dansuri feciorii foloseau bâte peste care săreau sau le sprijineau de pământ și se învârteau în jurul lor.

Celălalt dans maghiar din secolul XVIII este verbunkoșul, termenul de verbunk, de origine germană, fiind folosit în mai multe localități atât de români cât și de maghiari. A dansa în cerc, adică mai multe persoane în lanț, este o formă arhaică de dans, care a cunoscut epoca de maximă înflorire în evul mediu. Însă în părțile Europei în care mai greu au ajuns inovațiile dansurilor dansate doi câte doi, și astăzi se dansează aceste dansuri în lanț. În satul Vișea mai ales fetele dansau acest dans, de multe ori fără acompaniament instrumental, fetele cântând în timp ce dansau din gură.

Al treilea dans național maghiar este ciardașul, care ajunge relativ târziu în Vișea, la sfârșitul anilor 1800, însă a fost la fel de îndrăgit de unguri și de români. Forma dansului este la fel la ambele etnii, însă românii îl numesc „bătută" iar ungurii ciardaș sau dans țigănesc. Românii consideră acest dans ca dans maghiar, cu toate acestea ei cunosc melodiile ciardașului.

După primul război mondial, în cultura românească din Transilvania au pătruns prin intermediul școlilor și dansuri care n-au fost cunoscute aici până atunci precum „călușul" sau „sârba". Tot astfel ajung până în satul Viștea și unele dansuri compuse precum "românescu" și "hațegana".

ETHNICAL CHARACTERISTICS IN DANCE CULTURE FROM A MIXED POPULATION TRANSYLVANIAN VILLAGE

Summary

In the traditional Hungarian culture from Vistea village there are three dances with traditional specification: "the Sheppard's dance" which was performed by warriors at its origin and nowadays is danced by young boys; "the Verbunk dance" and "the Czardas dance". The Romanian community from this village has their own dances: one is performed with sticks another is performed in pairs and other two dances are borrowed from south Romania and they are not fit to the village tradition. Together life produced a lot of collisions.

SATE ÎNFRĂȚITE ȘI TURISM RURAL. SCENELE CONSTRUIRII IDENTITĂȚII LOCALE

Peti Lehel

1. Introducere

Lucrarea își propune să schițeze unele aspecte legate de localitățile înfrățite urmând ca concluziile studiului să fie redactate mai târziu, pe baza informațiilor adunate în urma diferitelor cercetări și a datelor oferite de presă.[1]

Cu toate că, utilizând anumite informații, publicații și reportaje[2] am urmărit și unele tendințe regionale, problematica schițată de mine se referă și este valabilă în princepal pentru două localități de pe Valea Târnavei Mici: Idrifaia și Bahnea, de aceea trebuie să iau în considerare reflexiile eseistice datorate eventualității experiențelor.

2. Contextul social

După 1989, comunitățile locale rurale au trăit, pe lângă așteptarea nerăbdătoare a schimbărilor economice, și experiența schimbării radicale a modului de viață.

Schimbarea sistemului politic și, implicit, a societății a determinat și transformarea vieții în satele din Transilvania, lucru care le dă etnografilor posibilitatea studierii, analizării fenomenelor din aceste microregiuni. Totuși, puține analize și studii se ocupă de schimbările socio-economice și de direcțiile de dezvoltare ale satelor transilvănene, deși toate lucrările care tratează fenomenele rurale încearcă să documenteze și să înțeleagă aceste schimbări.

În contextul construirii autostrăzii din Transilvania, această problemă devine de actualitate, cu atât mai mult cu cât, după construirea ei, efectele modernizării cu siguranță vor transforma atât viața localităților pe lângă care trece cât și relațiile locale.

În aceste condiții, cunoașterea tendințelor de evoluție a relațiilor locale, cartografierea și interpretarea etnografică, antropologică a lor este motivată.

Studierea transformărilor socio-economice a satelor ridică o serie de probleme pentru că, în timpul analizelor, trebuie să avem în vedere și conexiunile emoționale din trecutul apropiat. Nu este de ajuns numai schițarea tendințelor ci este nevoie și de o analiză a contextelor. De exemplu: când analizăm strategiile economice, trebuie să avem vedere că acestea nu se pot explica numai prin gospodărirea tradițională. Strategiile de gospodărire de după 1989 constituie încercări care până la urmă reprezintă existența în noua orânduire. Înțelegerea mentalității oamenilor, care determină anumite decizii, și aspectele emoționale, înregistrate imediat după revoluție, trebuie să facă parte integrantă din acest studiu.

Promisiunea unei noi ere de către revoluție – după zeci de ani de izolare comunistă – s-a transformat în așteptări iraționale. La aceasta a concurat demagogiile epocii de dinaintea revoluției și așteptările neîntemeiate economic. Transformarea destinului sătesc (vezi Borsos et alii. 1999) a determinat schimbări radicale și în relațiile comunităților locale. Perioada postcomunistă la sate s-a caracterizat și încă se caracterizează prin recesiune economică, prin schimbarea structurii claselor sociale, și a proprietăților, și printr-o criză de modernizare și de valori (Kovách 1995. 81.).

Tendințele de stabilizare se leagă de identitate. Această ideologie este determinată de voința minorităților de a-și păstra identitatea.Situația de a fi minoritate în Transilvania a îndemnat satele să-și dezvolte rețeaua de relații. O modalitate de extindere a acestor relații este înfrățirea dintre localități.

Sate înfrățite nu prea existau înainte de revoluție, doar după revoluție s-au înființat și numărul lor este în continuă creștere. Înfrățirea satelor este deci specifică numai perioadei postdecembriste și determină petrecerea festivă a timpului liber, cu efecte de cunoaștere a celorlalți – a străinilor –, cu posibilitatea de a capitaliza și a converti acest lucru în bunuri materiale.

3. Posibilități de interpretare

Prin relația de sate înfrățite înțelegem relația completă între un sat din Transilvania și unul din afara Transilvaniei, care se extinde asupra sferei culturale și economice. În analiza mea voi studia aceste aspecte. Dacă pentru definirea fenomenului acceptăm cele spuse mai sus, dincolo de aceasta ne punem față în față cu noi metode de cercetare. Mai sus am afirmat că procesul de înfrățire a satelor a fost stimulat de dorința de întărire a identității naționale. Totuși întrebarea este: se poate așeza în același context de funcționare înfrățirea dintre satele din Ungaria și între satele din vestul Europei? Dacă analizăm în aceeași sferă, care sunt punctele comune și deosebirile care ar putea clarifica principiile de funcționare ale acestor relații? Este corectă ipoteza, presupunerea că principiul de funcționare a relațiilor de înfrățire este turismul și schimbul economic, iar ideologia acestor relații este *locality* (ideologia identităților locale)?[3]

Pentru a înțelege sociogeneza și îndemnarea la relații tip sate înfrățite Giczi Johanna și Sík Endre au considerat ca fiind foarte importantă o analiză a cât reprezintă din acestea formarea capitalului, respectiv altruismul, dorința de menținere a identității și comunității istorice (locale, regionale, naționale), interesul politic și întâmplarea. Autorii au subliniat că primordial în funcționarea acestor relații este cultura și tradiția și pe urmă gândirea economică (vezi Giczi–Sík 2003. 34–35. și 42.).

Prin urmare, în cursul analizei trebuie să separăm factorii de motivare şi să punem accentul pe prezentarea „solului picat" în satele înfrăţite din Transilvania. Pe lângă acesta am considerat important să analizăm cine sunt actorii susţinerii, funcţionării acestor relaţii, pentru că presupunerea noastră este că interesele cetăţenilor unei localităţi sunt diferite.

În tabelul următor prezentăm factorii de motivare care sunt relevanţi pentru localităţile studiate.

Factori de motivare ai relaţiilor de înfrăţire:

Din perspectiva Transilvaniei		**Din perspectiva exterioară Transilvaniei**	
Ungariei	**Vest**	**Ungariei**	**Vest**
identitatea naţională	-	identitatea naţională	-
locality	*locality*	transilvanism	activitate de binefacere
resurse economice	resurse economice	-	-
turism	turism	turism rural	turism rural
cultură	-	cultură	căutarea exoticului
învăţământ	învăţământ	-	-
interes economic	-	interese economice	-
religie	-	religie	-

În funcţionarea relaţiilor putem observa structura sincretică a motivaţiilor culturale turistice, emoţionale şi economice. Pentru o mai bună înţelegere a acestora le-am structurat astfel:

1.) Culturale: tradiţii istorice, tradiţii inventate (de exemplu: zilele satului, înfiinţarea bisericii, inaugurare de şcoli, monumente, clopote), învăţământ, cunoaşterea tradiţiilor, sărbătorire;

2.) Turistice: căutarea exoticului, petrecerea timpului liber, ieşirea din monotonia cotidiană;

3.) Emoţionale: altruismul, trăirea sentimentului de identitate naţională, eroizarea zilelor;

4.) Economie/practic: investiții, cumpărări, învățământ, acumulare de capital.

În urma cercetărilor am ajuns la concluzia că motivațiile religioase nu sunt relevante în aceste relații, deși în acest caz biserica încearcă să se integreze într-un cadru religios/ideologic.

Probabil că aceste motivații apar diferențiat în funcție de grupuri sociale și de vârstă. Menținerea acestori motivații sunt folositoare pentru că susțin impulsuri variate care determină aceste relații. Distribuția localităților din Ungaria, care au relații cu cele din România, nù prezintă nici un fel de neregulă cartografică, pentru că sunt localități înfrățite și din centrul și din preajma graniței cu Austria (vezi Giczi–Sík 2002. 70.)

3.1. Camuflaj ideologic și acumulare de capital

În îndemnurile la relații există și rădăcini istorice comune. În acest context se organizează, de exemplu, și la Pilisszentlászó întâlnirea localităților „Szentlászló" din Bazinul Carpatic, unde satul Idrifaia este invitat pe motiv că face parte din aceeași comună de care aparține și Laslău Mic (Kisszentlászló) și Laslău Mare (Nagyszentlászló) din Județul Mureș.

Vizitele reciproce se leagă de anumite evenimente importante din viața localităților, rareori fiind înregistrate și vizite particulare. Contextul funcțional al acestor relații este *turismul.* Folosesc cuvântul *turism* în sensul utilizat de Herman Bausinger, care consideră că după dispariția granițelor, turismul a căpătat un iz cultural, emoțional.

Este de înțeles că la baza relațiilor de înfrățire ungaro-transilvănene stă și trăirea identității naționale comune. Pentru unele familii chiar aceste înfrățiri dau ocazia de a călători în Ungaria. În acest sens au și funcții de distracție, o alternativă de petrecere a timpului liber.

Nu este de neglijat nici aspectul economic, călătorii având implicit ocazie să facă cumpărături. Pe lângă toate acestea, vizitele ocupă un loc important, devenind un eveniment ritual supraevaluat, a cărui mască ideologică este sărbătorirea comună a unor evenimente din viața satul înfrățit. Asemenea sărbători sunt prilejuite de zilele satului, de sfințirea bisericii, de inaugurarea școlii etc. Prin substratul lor simbolic și ritual, evenimentele camuflează dimensiunile profane (turismul, interesul economic) ale relațiilor.

Continuitatea ritualului asigură implicit menținerea și continuitatea acestor relații de înfrățire.

Supraevaluarea unor noi tradiții, precum zilele satului, sunt datorate tocmai acestor relații de înfrățire. Organizarea acestori sărbători publicocentrice asigură un cadru ceremonial vizitelor delegațiilor înfrățite. În funcționarea acestori relații cadrul ceremonial capătă o importanță deosebită pentru că motivează formarea relațiilor de înfrățire și cunoaștere a culturii populare a localității respective. Aceste evenimente creează posibilitatea de autoreprezentare a elitelor intelectuale, bisericești și laice, precum și a funcționarilor publici aleși.

La alegerea consiliilor locale, evaluarea unori persoane se face și în funcție de buna funcționare a acestor relații, pentru că în unele cazuri în funcționarea relațiilor de înfrățire există interese economice nedeclarate. Candidații la funcțiile de primari și consilieri locali prin aceasta vor deveni actorii dublei atenții a publicului. Semnele din partea localității înfrățite sunt importante pentru că pot să facă legitime unele poziții în localitate, contribuind astfel la o anumită mobilitate statutară. Lupta persoanelor pentru diferite funcții de conducere sau a celor care vor să se alăture acestora, duce implicit la întărirea relațiilor de înfrățire. Astfel relația de înfrățire devine parte a „simbolismului politic local” (Kapitány–Kapitány 1998. 141.), pentru că contribuie la construirea și formarea prestigiului.

Din informațiile noastre, extinderea relațiilor dintre localitățile înfrățite a dus în câteva cazuri la căsătorii.Totuși, în cazul celor două localități analizate nu s-au legat asemenea căsătorii.

Vizitarea localității înfrățite adeseori dă și ocazia la trăiri emoționale, la apariția sentimentelor față de „pământul natal”, ajută la transformarea vieții de toate zilele într-o luptă eroică de a rămâne pe pământul natal, face posibil trăirea sentimentului înălțător al identității naționale.

Primarul comunei Molnuș (Málnás) din județul Covasna, într-un raport despre vizita făcută localității cu care s-au înfrățit, a scris următoarele:

„Am avut ocazia a lega o relație de înfrățire cu localitatea Berhida din Ungaria încă în anul 1990. S-a format o relație de înfrățire adevărată. În fiecare an ne vizităm reciproc. Atât de profundă este această relație, încât s-au întețit nu numai relațiile prietenești, familiare, ci și de căsătorie: o fată din Bicsad s-a măritat cu un tânăr din Berhida. Anul trecut ne-am dus cu un autobus la zilele satului Berhida.Vă dați seama că ne-au dat tot ce ne-a trebuit, ne-au purtat pe palme, dar după trei zile, așa spre seară, un concetățean de al meu, mai bătrân, din Bicsad, m-a oprit pe stradă și mi-a spus: <D-le primar, credeți-mă că mă simt minunat aici. Sunt oameni foarte, foarte amabili. Își dau și sufletul pentru noi. Dar așa îmi lipsește apa minerală din Bugyogó, și așa îmi lipsește aerul din Bicsad.> (...) Și atunci mi-am pus întrebarea: cum adică satul nostru nu este bun? (...) Bunicul meu Balogh Péter de multe ori mi-a spus și asta m-a impresionat foarte mult. Citez: *Să nu lași nicioadată pământul natal și casa strămoșească.Eu cred că aceste câteva cuvinte așa de tare m-au legat de pământul natal și așa de tare m-au făcut să iubesc pământul natal, încât mă face să declar, că nici locul unde și nici era când m-am născut nu sunt nepotrivite. Eu și cu locul și cu timpul sunt tare mulțumit.*

Este adevărat. Secuimea a reușit să învingă aceste încercări și greutăți de a lungul secolelor. S-a luptat pentru existență și pentru locul natal și a rămas, și există. În altă parte ești străin, numai în locul natal ești cu adevărat acasă."[4]

Formarea relațiilor personale este un alt aspect al acestor vizite, pentru că postura de musafiri se rotește. Dacă o familie dă înapoi și întrerupe relația, înseamnă că s-a perturbat echilibrul economic. Înseamnă că una din familie a așteptat mai mult. În majoritatea cazurilor familiile din Ungaria aduc dulciuri, alte daruri, dar în cazul unori relații mai îndelungate și profunde obiectul schimburilor vor fi și aparate casnice. În acest fel, imediat după revoluție, în satele din Transilvania au ajuns bunuri cum sunt: pompe de apă performante de mâna a doua, aparate de tuns iarba, biciclete etc. Iar satele transilvănene, de obicei, au dăruit obiecte de artă populară. Idrifăenii de exemplu au dat cadouri cumpărate din cele două comune care se ocupă de „etnobusiness", Corund și Chendu.

3.2. Înfrățirea ca factor generator de conflicte

După Mary Douglas, dacă analizăm cursul evenimentelor sociale și modalitatea lor de codificare, ajungem la o mai bună înțelegere a microsistemului social (Douglas 2003. 289.). Și în cazul satelor înfrățite este esențială analizarea controlul naturii, prescrierilor sociale. În unele sate, din când în când, sunt desemnați anumiți membri ai comunităților locale, care, cu ocazia diferitelor vizite, reprezintă localitatea înfrățită. Această desemnare are o regulă, o normă socială, care este în strânsă legătură cu luptele de interes și prestigiu din cadrul comunității, de aceea alegerea delegației reprezintă un eveniment important în microsocietatea localității respective. Din această cauză deciziile sunt urmate deseori de încordări, tensiuni și valuri de supărări.

Starea de discordie și lipsa armoniei este marcată cu denunțuri și intrigi. Bineînțeles, pe parcursul funcționării relațiilor putem observa o serie de efecte comune a diferitelor interese. Spre deosebire de cele două localități studiate de către noi, exemplele arată că în construirea și întărirea relațiilor de înfrățire, elita intelectuală este marginalizată, locul ei fiind preluat de personalul administrativ, și de elita politică, nomenclaturistă. După părerea noastră, cauzele acestei alegeri sunt factorii de motivare. În timp ce elita intelectuală, în aceste legături, convertește capitalul cultural și prestigiul, grupările amintite mai sus pledează mai mult pentru relații economice. Menținerea relațiilor de înfrățire de multe ori aduce și avantaje materiale, de aceea în multe localități se observă tendința de expropriere a relațiilor. Astfel intelectualii (reprezentanții bisericii și laicii) încearcă exproprierea evenimentelor culturale.

În cazul altor localități înfrățite decât cele din Ungaria, cunoașterea unei limbi străine devine un avantaj. Nu sunt însă rare situațiile, când, din cauza intereselor personale, între reprezentanții celor două grupări se creează o încordare. Când o inițiativa comună a comunității este dirijată de un grup de influență a societății locale, profesori sau reprezentanți ai bisericii, ea poate genera conflicte. O parte din aceste conflicte au un aspect cultural pentru că comunitățile tradiționale consideră imoral ca aceste relații să fie folosite în interese personale.Și acesta cu atât mai mult, cu cât aceste relații sunt de natură ideologică emoțională. Cei vizați în asemenea evenimente sunt obligați să aplice strategii de legitimizare. Într-o localitate din regiunea „Mezőség", în luna decembrie 2001, conducerea comunei a cerut demisia conducerii școlii, pentru că pe perioada vizitei făcute unei localități înfrățite au fost suspendate orele: „Consilierii locali au controlat școala, unde spre surprinderea lor au găsit săli de clase goale: profitând de călătoria în Belgia a directorului și a profesorului de matematică, pe timp de aproape două săptămâni învățământul a fost suspendat. Am aflat la primărie că datorită situației inacceptabile, conducerea comunei, revoltată pe bune dreptate, a cerut demiterea conducerii școlii."

În legătura cu acest caz, directorul școlii a trimis opinia sa în scris la redacție: „Aș vrea să vă aduc la cunoștință că deplasarea noastră în Belgia de cinci zile nu am făcut-o din interese personale ci am servit un interes comun. Am participat la conferințe pe teme de turism rural și tehnică de calcul, am vizitat diferite școli cu scopul de a dezvolta utilizarea internetului și în școala noastră. Sigur, pentru aceasta a fost nevoie de prezența profesorilor de matematică și de conducătorii relațiilor de înfrățire. Am plecat cu acordul conducerii inspectoratului școlar, și am desemnat un director suplinitor în persoana profesoarei de limba română. Procesul de învățământ a decurs în mod obișnuit"[5] – se spune în comunicatul directorului.

3.3. Localități înfrățite, confesiuni înfrățite

În prima fază, organizatorii relațiilor de înfrățire sunt intelectualii (laici și oameni ai bisericii), dar actorii sociali pot fi membrii comunității respective. În cazul în care funcționarea relațiilor sunt coordonate de către biserică, relațiile, dincolo cuprinsul ideologic, sunt încărcate cu un conținut religios. În acest context teoretic, la Idrifaia, cele două comunități, în ciuda faptului că sunt de religii diferite, se transformă în cadrul relațiilor stabilite în „comunitate bisericească", în care dimensiunile de localitate înfrățită și comunitate bisericească înfrățită se contopesc. În acest caz biserica devine locul de desfășurare a serbării, a felicitărilor și saluturilor reciproce, a comemorărilor (de exemplu cu ocazia zilei satului).

4. Microcontextul desfăşurării

În cele de mai jos voi încerca să prezint modul în care funcţionează relaţiile de înfrăţire a celor două localităţi vecine, Idrifaia şi Bahnea de pe Valea Târnavei Mici, relaţii diferite, în sensul că Idrifaia este înfrăţită cu o localitate din Ungaria iar Bahnea cu unul din Belgia. Idrifaia din punct de vedere etnic şi religios este o localitate omogenă (toti sunt reformaţi). Fiind o localitate tipic agrară, pe lângă cultivarea plantelor şi creşterea animalelor apare un fel de specializare economică locală– cultivarea viţei de vie.[6]

Bahnea din punct de vedere etnic este mixtă,aici trăind împreună români, maghiari şi rromi, aproximativ în număr egal. Localitatea nu are nici o specializare din punct de vedere economic, deşi majoritatea locuitorilor trăiesc din agricultură.

4.1. Modelul vestic

Caracterul relaţiilor cu Ungaria şi cu localităţi din alte state este unul diferit. Până când cu cele din urmă relaţiile sunt asimetrice cu cele din Ungaria sunt mai mult sau mai puţin simetrice. În cazul localităţilor din Vest, asimetria provine din funcţia relaţiilor: relaţia se realizează pe baza ajutoarelor. În acest context comunitatea de acasă este un factor pasiv, condiţionarea relaţiei fiind dirijată în exclusivitate de străini.

La Bahnea de exemplu comunitatea dintr-o localitate belgiană, prin înfrăţire, a ajutat la modernizarea infrastructurii şcolilor din localitate, a donat şi a montat centrale termice pentru încălzirea sălilor de casă. Relaţia cu localitatea belgiană etnic este neutră, nu jigneşte valorile simbolice ale nici unei etnie. După cunoştinţele mele, etnia maghiară nu a încercat înfrăţirea cu vreo localitate din Ungaria, fapt care ar fi dus la discriminări etnice în împărţirea bunurilor primite. Relaţia este susţinută de către intelectualii locali – profesori. Pe lângă investiții și ajutoare, prin această relație s-a dezvoltat și turismul – în ambele direcții – membrii elitei din localitate au avut privilegiul de a vizita localități din Belgia, cu ocazia unei excursie organizate. Această practică – după părerea noastră – este un exemplu izolat, fiindcă în cazul localităților mici, unde nu există o pătură intelectuală sau unde aceștia nu au urmărit continuarea relației, cei din vest au înghețat relația stabilită. Acest lucru este valabil și în planul reușitei sociologice a contactelor. Cu cât o localitate este mai mare o cu atât are șansă mai mare de a se înfrăți, mărimea localității este în strânsă corelare cu posibilitățile financiare, vizibilitatea etc. (Giczi–Sík 2003. 48.).

Sprijinirea economică a Idrifaiei s-a făcut de către o comunitate olandeză, imediat după 1989, scopul acesteia fiind acela de a ajuta școala din localitate. Relația a fost susținută de profesori și preoți, deci de intelectuali. Ea s-a întrerupt, pentru o perioadă, din cauza conflictelor interne, care s-au creat cu ocazia împărțirii ajutoarelor, dar ulterior s-a reluat. Drept urmare, olandezii, cu ajutorul localnicilor, au construit un teren de joacă pentru copiii în centrul satului. Construirea terenului de joacă a fost doar organizat de către olandezi. Transportul, montarea a fost făcută în cadrul unui proiect . În această acțiune, pe lângă tinerii olandezi ai comunității înfrățite, au luat parte și tineri din localitățile învecinate cu ei, majoritatea studenți, care au mai participat și la alte proiecte, de exemplu în Africa. Am observat că membrii și conducătorii relației de înfrățire au pus un accent deosebit pe organizarea comunității: au împărțit participanților la lucrări tricouri de aceași culoare. Au spus că intenționat nu au dus tricouri portocalii ca pe timpul vizitei să nu fie dominantă această culoare. În timpul celor două săptămâni în prima săptămână au lucrat, iar în cea de a doua au organizat excursii în diferite zone ale țării.

Olandezii au ajutat un tânăr din Idrifaia, ca să învețe pentru un timp mai îndelungat în Olanda, asigurându-i toate condițiile și plata cheltuielilor .

Din observațiile mele, relațiile de înfrățire cu cei din Vest după revoluție au fost, în general, de scurtă durată, dincolo de ajutoare, ele îmbrăcând, din când în când, forme de investiții locale, care nu au însemnat relații durabile. O cauză ar fi aceea că așteptările localnicilor față de cei care au făcut donațiile nu s-au îndeplinit în totalitate. În unele cazuri satele au avut pretenții prea mari față de comunitățile din Vest. Aceste așteptări au fost sporite dacă în satele vecine, datorită bunului mers al relațiilor, ajutoarele și investițiile au fost mai substanțiale.Pe de altă parte, un reprezentant al comunității mi-a povestit că ei și-au imaginat aceste ajutoare ca pe niște factori de mobilizare în procesul de autoorganizare al satelor. Pasivitatea temporară a comunităților și conflictele apărute în timpul împărțirii ajutoarelor i-a dezamăgit și i-a uluit pe străini. În împărțirea ajutoarelor s-au creat conflicte, mai ales acolo unde donatorii au lăsat împărțirea pe mâna localnicilor. Am observat că acolo unde ajutoarele au ajuns la diferite familii și persoane și nu pentru scopuri comune (de exemplu construirea unei săli de clasă, renovarea bisericii, construirea terenului de joacă, cumpărarea unei orgi pentru biserică) au apărut conflicte. La Idrifaia de exemplu încordările din timpul împărțirii ajutoarelor a condus la întreruperea a relațiilor de către olandezi.

Cu alte cuvinte, după 1989, din cauze economice, sociale și mentale, satele de etnie maghiară nu au reușit să **mențină relațiile.**

Peter Burke scrie în carte sa intitulată „Cultura populară în epoca modernă din Europa” că descoperirea culturii populare face parte din mișcarea „primitivismului cultural” care pune semnul egalității între „popular, îndepărtat și de demult” (Burke 1999. 25.). Burke a observat că interesul pentru cultura populară periferică este atestat încă de la sfârșitul secolului al 18-lea și începutul secolului 19. Este posibil ca cele schițate de către noi reprezintă o încercare a trăirii conduitei autenticității culturale. Se poate închipui că interesul celor din Vest față de cultura locală din Transilvania este motivat de faptul că în aceste sate au observat o „cultură populară funcțională" care diferă de cultura „particulară", nefirească, artificială din Vest.

Câteva situații arată că, în unele cazuri, comportamentul celor din Vest se poate transforma în fapte antisociale. Într-o localitate multietnică din județul Mureș, unde cândva sașii erau majoritari, s-a creat un conflict între localnici și cei din Vest, datorită faptului că, după un timp îndelungat de vizită, străinii s-au folosit de situația grea a unor familii de romi, și au plătit unor fete pentru servicii de prostituție. Ocazional, datorită scăpării de sub control a bunelor moravuri, consumul mare de alcool și din partea celor din Vest a dus la devierea comportamentului.

4.2. Modelul din Ungaria

Analizând relațiile de înfrățire a României cu Ungaria, Giczi Johanna și Sík Endre au constatat că, după deschiderea granițelor, după revoluție, o treime a localităților din Ungaria au venit cu intenții de ajutorare în satele transilvănene de etnie maghiară. Relațiile stabilite au avut drept scop ajutorarea economică a maghiarilor de dincolo de granițe. Însă de la bun început s-a subliniat că „pe lângă ajutoare, un scop bine definit a fost formarea unor relații de prietenie". Cercetătorii au nominalizat încă două etape în dezvoltarea relațiilor. După părerea lor în a doua etapă, în centrul relațiilor a stat apropierea geografică de patria mamă și ajutorarea, știut fiind că o șesime a voinței de înfrățire a fost nevoia de ajutor. În ultimii patru ani a apărut o a treia etapă, în care intențiile venite din patria mamă urmăreau dezvoltarea relațiilor culturale și mai puțin a celor materiale.[7]

Din perspectiva localităților din Transilvania, printre motivațiile înfrățirii au fost amintite motive prudente de reînviere a tradițiilor, formarea cunoașterii și prieteniei reciproce (Giczi–Sík 2003. 45.).

Faptul că o localitate are sau nu vreun sat cu care să fie înfrățită devine subiectul discursului de autoprezentare și o componentă importantă a analizei stării locale de după revoluție. Un primar al unei localități din Transilvania într-un articol deplânge faptul că comuna condusă de către el nu a obținut nici măcar un sat înfrățit și accentuează, că satul lui nu are nici o perspectivă de dezvoltare în viitor: „Sunt aici cu viața asta din Kövend în urma noastră cu socialismul și cu clădiri gospodărești ruinate. Am ajuns că nouă nu ne- a parvenit nici măcar un sat înfrățit în această nouă democrație. Înainte de 1989, statul a investit sume importante pentru distrugerea satului, astăzi nici gazul nu-l putem introduce. Trebuie să ne fie clar: Sfântul Nicolae nu ne aduce nimic".[8]

Această concepție ne arată că; în această postură de hibernare, satele transilvănene confruntate cu o situație economică grea, au așteptat cu nerăbdare ajutorul extern.

Cazurile analizate de către noi dovedesc că alegerea satelor din Ungaria, cu care să se înfrățească nu au urmat o cale rațională, în majoritatea cazurilor având o mare importanță gestul simbolic. Idrifaia de exemplu s-a înfrățit cu localitatea Hédervár pentru că are o denumire asemănătoare (Héderfája – Hédervár), cea ce a creat o legătura socială mai amiabilă între cele două localități. Diferența între religii – locuitorii din Hédervár sunt catolici; în Idrifaia 98% sunt reformați – nu a consituit o problemă în legarea relațiilor. Și în cazul altor sate înfrățite se poate observa o asemănare a denumirii lor. S-a format această practică datorită contextului sociopsihologic amintit mai sus, când în faza inițială rațiunea nu a jucat nici un rol important , locul ei fiind ocupat de factori mentali, emoționali. Începutul relațiilor de înfrățire s-a caracterizat prin optimism și sinceritate. În acea vreme satele și comunele uitate de lume au simțit solidaritatea umană, intenții adevărate de a crea relații și dincolo de granițe, neluând de seama diferențele de limbă, de cultură.

4.3. Cadouri – turismul rural

În cadrul relațiilor de înfrățire cel mai mare eveniment pentru comunitate este vizita. Cu ocazia vizitei un autobuz de oameni sosesc ca musafiri. Cazarea se face în casele diferitelor persoane. Prin înscrierea prealabilă pe o listă oricine poate primi musafiri. Vizitele au importante aspecte comerciale. Plata pentru primirea musafirilor vizitatorii îmbracă forma unor cadouri simbolice.

Marcel Mauss analizând fenomenul social al dăruirii, atrage atenția asupra modalității voluntare, libere și fără interes a acestor servicii, totodată obligatorie. După cum a observat, aceste servicii întotdeauna au îmbrăcat forma cadourilor generoase, deși aceste gesturi sunt ficțiuni, formalități și „minciuni sociale", în spatele lor aflându-se obligativitatea și interesul economic (Mauss 2000. 197–198.). Procesul dăruirii la urma urmei funcționează ca un schimb economic, care, după observațiile mele, iau forma unor gesturi simbolice. Aceste considerente se regăsesc în multe lucrări de cercetare de acest gen. În socialism s-au dat cadouri în alimente care au făcut parte integrantă a strategiei de supraviețuire. Mai târziu darul se regăsește și în practica tehnicilor economice informale. Se vede, că darurile reprezintă îndeplinirea scopurilor economice. Condiția funcționării este ca ambele părți să înțeleagă gesturile adevărate. Pentru exemplificare schițez observarea unui caz concret.

După revoluție în Idrifaia au sosit turiști olandezi. Scopul vizitei, de a se înfrății cu satele din Transilvania,era motivat de interesul fată de tradițiile culturale, sărăcia acestor localități fața de satele din Vest, exoticul.

În localitate a fost o nuntă iar nuntașii i-au invitat la cina servită în căminul cultural local. Olandezii au acceptat invitația iar cu ocazia cinstirii mirilor au dat un pachet, care pe vremea acea a avut o valoare însemnată. A doua zi o femeie i-a căutat pe străini și le-a dat de înțeles, că vrea să le dăruiască două pernițe lucrate manual. Olandezii au acceptat cadoul și au întrebat cât costă. Femeia, rușinată, a răspuns că nimic, dar dacă totuși vor să-i dau ceva... Olandezii au răsplătit-o cu o conservă de pastă de alune a cărei valoare a fost mult mai mică decât valoarea pernițelor. Având în vedere diferența de valoare a cadourilor este posibil ca tinerii olandezi nu au înțeles rațiunea darului femeii. Este ușor de închipuit că tinerii au acordat o altă semnificație acestui dar decât aștepta femeia: valoarea în străinătate ale celor două pernițe. Probabil că din cauza acestor neînțelegeri culturale, lipsei comunicării culturale și lingvistice, relațiile cu cei din Vest – cu excepția celor cu Ungaria – au devenit formale, uneori conflictuale.

Turismul satelor din această regiune este împiedicat de numeroase exemple culturale (pattern), pentru că societatea nu plătește cu bani aceste servicii ci în majoritatea cazurilor cu schimburi de bunuri (Benedek 1998. 109.). Este posibil că în acest caz în concepția tinerilor olandezi gestul femeii a fost considerat ca venind din partea unei „băstinase milostive"[9] conform unei tradiții, cu atât mai mult, cu cât motivația excursiei olandezilor a fost căutarea exoticului, a frumosului, a trecutului (Wilhelm 2000. 233.).

În timpul vizitelor musafirilor se organizează excursii, la care participă și gazdele. În plus, în afara programelor comune, unele familii care găzduiesc delegația organizează și programe pe cont propriu, în funcție de ce capital vor să obțină de la musafiri (vezi Bourdieu 1997.).

Momentul de încheiere al vizitelor este de obicei o masă festivă, comună, organizată într-o clădire a comunității, în căminul cultural sau într-o sală de clasă a școlii.

Reprezentanții comunității olandeze, care constau din doar câteva persoane, au cumpărat la Idrifaia o casă, pe care folosesc doar în lunile de vară. Același lucru s-a întâmplat și la Bahnea, unde reprezentanții comunității belgiene au cumpărat o casă unde își petrec cinci-șase luni pe an.

Acest comportament al reprezentanților relațiilor duce la fenomenul turismului camuflat.[10]

Suntem de părere că dintre definițiile turismului, în cazul de față, este relevantă interpretarea dată de R. Bendix, după care turismul poate fi conceput ca o experiență a exoticului, respectiv o activitate rituală în a cărei centru este trăirea senzației autenticității (Havasréti 2000. 39). În acest context, cei care aduc ajutoare din Vest, creează o situație interactivă între oameni bogați, localnici și săraci. Se pune întrebarea dacă înregistrările video făcute în timpul împărțirii ajutoarelor și vizionarea ulterioară a acestor filme, în cadrul comunității, are legătură, și dacă da, se poate compara aceasta cu plăcerea de a se delecta în dansul păstorilor masai din Kenia (Fejős 1998. 5.).

Printre motivațiile turiștilor, care practică turismul rural, pe primul plan se află dorința de cunoaștere a culturii băștinașe, a sălbaticului (Routsola 204. 85.).[11] Industria turismului are nevoie de atracții spectaculoase, exotice, care în marea lor majoritate diferă sau lipsesc din viața turistului. Cultura societăților preindustriale și ambianța lor oferă impresii puternice celor care trăiesc în mediul urban, postindustrial (Petrisalo 2004. 101.).[12]

Prin urmare, multe exemple justifică ca aceste relații să fie înțelese și din punct de vedere turistic. Faptul că la Bahnea localnicii, pentru a mulțumi belgienilor pentru ajutorul dat în crearea infrastructurii școlii, s-au revanșat oferind pentru copii din Belgia peste o sută de fluiere din ceramică cumpărate la Corund, se bazează pe principiul de funcționare a industriei turistice. Este vorba aici despre importanța culturală a obiectului, despre strădauința pentru ceva neobișnuit.

5. Nivelul mediu

Pe lângă microrelații între diferite familii, se pot observa și relații economice între diferitele comunități care sunt dirijate de către diferitele instituții locale (primării, biserica, sau alte instituții cum ar fi de exemplu alianța femeilor).

Pe nivel economic consiliile locale din Ungaria sau consiliile din Vest, în procesul de aderare economică la Uniunea Europeană , pe lângă ajutorul juridic au ajutat instituțiile comunelor din Transilvania (comitetele bisericești, consiliile locale)și cu diferite bunuri de larg consum. În unele cazuri, comunitățile din Transilvania au putut să decidă ce vor mai mult: bunuri și materiale sau contravaloarea lor în bani. La Idrifaia, de exemplu, comitetul local putea să decidă dacă doresc mașina de pompier oferită de satul înfrățit din Ungaria sau contravaloarea ei în bani. Comunitatea sătească a hotărât vânzarea mașinii și folosirea banilor pentru scopuri comunitare.

Prin relațiile cu localitățile din Vest, unele sate din Transilvania au modernizat școlile și grădinițele cu predare în limba maghiară, au renovat biserica, au reparat drumurile.

Pe lângă aceasta, comunitatea înfrățită a intrat și în istoria locală.Astfel, în diferite publicații și siteuri al comunei, în care uneori se fac și reclame turistice, a devenit importantă și prezentarea comunei înfrățite și a contactelor reușite cu acesta.

Aceste prezentări au și funcții de reprezentare. În acest fel, dacă o comună are relații de înfrățire, ea devine mai vizibilă, este considerată mai prosperă, conducătorii ei sunt taxați ca mai activi iar populația mai deschisă, mai dinamică.

6. Macrocontextul

Dacă analizăm aceste aspecte ale relațiilor într-un macrocontext, observăm că funcționarea lor a fost influențată și de factorii politici. Nu este de neglijat nici faptul că, după entuziasmul de la început, când instituțiile statului au vrut să demonstreze prietenia localităților față de Occident și au favorizat formarea acestor relații, după ce s-a demonstrat că informațiile directe despre România strică imaginii țării, aceleași instituții au încercat să stopeze sau să oprească dezvoltarea și extinderea înfrățirilor (Magyari 1995.). Contrar acestui fapt, după revoluție aceste relații au primit un sprijin juridic. Concret: prin contractul de bază româno-ungar în paragraful 17, articolul 172 instituțiile statului sprijină cu toate mijloacele schimburile culturale, între organe și comunitățile minorităților și statele de care sunt legate istoric, cultural prin religie și limbă.[13]

Modelele economice, culturale ale satelor, orașelor și județelor transilvănene înfrățite au luat ființă pe baza modelelor Europei Occidentale, unde aceste relații au luat naștere din interese politice; cooperările guvernamentale prin acestea au intenționat încetarea atmosferei ostile de după război (Hajdú 1995. 9.). Dorința stabilirii unor relații de înfrățire vine ca o consecință a ravagiilor în timpul războiului, și din interesul de a cunoaște viața și cultura unori comunități îndepărtate (Giczi–Sík 2003. 41.).

Relațiile de înfrățire sunt sprijinite și de structurile politice ale U.E., care creează principiile posibilităților de obținere a unori proiecte unionale. Din acest punct de vedere hotărâtor s-a dovedit Internetul . Consiliul Comunităților și Regiunilor din Europa au un Comitet al orașelor înfrățite, care prin diferite fonduri încă din anul 1989 oferă posibilitatea proiectelor (Giczi-Sik 2003. 35.).

În cele două comune aceste capitol al relațiilor nu s-a concretizat în proiecte.

După părerea noastră, eșecul dublei cetățenii va avea un efect asupra relațiilor de înfrățire între localitățile din Transilvania și Ungaria, însă timpul scurt, care a trecut de la referendum, nu ne permite să vorbim despre asemenea tendințe. Respingerea dublei cetățenii de către statul ungar a încărcat relațiile între comunitățile maghiare de dincolo de granițe și din patria mamă, dar pe lângă aceasta a deschis un nou capitol în practica de autoidentificare a identității naționale (vezi Jakab–Peti 2005. 119.). Rămâne de văzut, dacă și după aderarea la U.E. aceste legături economice formate pe baza relațiilor de înfrățire vor fi sau nu actorii importanți ai străduințelor adevărate de integrare.

NOTE

[1] Consider că dacă suntem destul de prudenți în legătură cu această temă putem ajunge la informații și din presă , mai ales în ceea ce înseamnă localizarea fenomenului, a realizărilor comunelor înfrățite, și în ceea ce privește structura retorică a cuvântărilor.

[2] Aici, mă gândesc la ceea ce a apărut în *Korunk* în 1995, *Comune înfrățite, orașe înfrățite* (Korunk VI/5.)

[3] Termenul *locality* îl folosesc în sensul stabilit de Arjun Appadurai care prin aceasta înțelege în primul rând relații și contexte și nu gradații și domenii (Appadurai 2001. 3–32.).

[4] Balogh Gábor, primarul comunei Malnaș www.szekelyperem.htm

[5] R.M.Sz. 2001. 18. dec.

[6] Despre infrastructura, economia, componenta religioasă și etnică a Idrifaiei vezi mai detaliat: Peti 2004. 184.

[7] Studiul a apărut în 2003.

[8] Szabadság, 1 dec. 1997.

[9] Vezi cartea lui Giuseppe Cocchiara capitolul *Mitologia omului sălbatic bun pe drumul conștiinței europene*. Mitologia omului sălbatic bun - spune Cocchiara – are în spate dorința unor valori noi, care va da o perspectivă uriașă dezvoltării folclorului: a tot ce este simplu și elementar, contrar a tot ce este artificial (Cocchiara 1962. 37.)

[10] La întocmirea acestei lucrări au contribuit și discuțiile purtate cu Szabó Á. Töhötöm.Pentru terminologia adecvată folosită îi mulțumesc și pe această cale.

[11] Traducerea P.L.

[12] Traducerea P.L.

[13] Drept urmare „multe orașe din Transilvania s-au înfrățit cu orașe din patria mamă sau cu acele localități din străinătate, în care trăiesc minorități" (Fábián-Ötvös 2003. 241.).

BIBLIOGRAFIE

APPADURAI, Arjun
2001 A lokalitás teremtése. *Regio* XII/3. 3–32.
BENEDEK H. János
1998 Turizmus és helyi társadalom. A faluturizmus esélyei a Székelyföldön egy konkrét példa tükrében. In: Fejős Zoltán (szerk.): *A turizmus mint kulturális rendszer*. Budapest, 103–110.
BORSOS Endre – CSITE András – LETENYEI László
1999 *Rendszerváltozás után. Falusi sorsforduló a Kárpát-medencében*. Budapest
BURKE, Peter
1991 *Népi kultúra a kora újkori Európában*. Budapest
COCCHIARA, Giuseppe
1962 *Az európai folklór története*. Budapest
DOUGLAS, Mary
2003 Egy étkezés megfejtése. In: Uő: *Rejtett jelentések*. Budapest, 289–316.

FÁBIÁN Gyula – ÖTVÖS Patrícia
2003 *Kisebbségi jog*. Kolozsvár
FEJŐS Zoltán
1998 „Hordák és alternatívok”? A turizmus néhány újabb megközelítése. In: Uő. (szerk.): *A turizmus mint kulturális rendszer*. Budapest, 5–9.
GICZI Johanna – SÍK Endre
2002 Testvértelepüléseink. In: Botos Krisztina – Fleck Gábor – Giczi Johanna – Michalkó Gábor – Sík Endre – Tanai Péter: *TÁRKI Önkormányzati kutatás*. Budapest, 61–79.
2003 A települések kapcsolati tőkéjének egy típusa – a testvértelepülések. *Szociológiai Szemle* 4. 34–54.
HAJDÚ Farkas–Zoltán
1995 Európa régiókból áll. *Korunk* VI/5. 8–13.
HAVASRÉTI József
2000 A Sziget Kulturális Fesztivál mint turisztikai jelenség. In: Fejős Zoltán – Szijártó Zsolt (szerk.): *Turizmus és kommunikáció*. (Tabula könyvek 1.) Budapest–Pécs, 39–55.
JAKAB Albert Zsolt – PETI Lehel
2005 Átszerveződő identitások a kettős állampolgárság kudarca folytán. *Korunk* XVI/1. 118–121.
KAPITÁNY Ágnes – KAPITÁNY Gábor
1998 Nemzeti és politikai szimbólumok változásai a 20. században. In: Voigt Vilmos – Balázs Géza (szerk.): *A magyar jelrendszerek évszázadai*. Budapest, 121–150.
KOVÁCH Imre
1995 A mezőgazdasági privatizáció és a családi farmok jövője Közép- és Kelet-Európában. *Korunk* VI/5. 81.
MAGYARI Nándor László
1995 Testvérfalvak, testvérvárosok. *Korunk* VI/5. 5–7.
MAUSS, Marcel
2000 *Szociológia és antropológia*. Budapest

PETI Lehel
2004 Tejpénz a bankkártyán. Reprivatizáció, dekollektivizálás és mezőgazdaság specializáció egy Kis-Küküllő menti agrártelepülésen. In: Szabó Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok 3. Fiatal kutatók a népi kultúráról.* Kolozsvár, 184–212.
PETRISALO, Katriina
2004 Folk Tradition in Tourism. In: Cseri, Miklós – Fejős, Zoltán – Szarvas, Zsuzsa (eds.): *Touristic Construction and Consumption of Culture(s).* Budapest–Szentendre, 101–06.
ROUTSALA, Helena
2004 A Lapp Baptisma at the Seita of Tatsi. Faked Traditions and Tourism Industry. In: Cseri, Miklós – Fejős, Zoltán – Szarvas, Zsuzsa (eds.): *Touristic Construction and Consumption of Culture(s).* Budapest–Szentendre, 85–92.
WILHELM Gábor
2000 Az út vége? Turizmus, kultúra és identitás Lijiangban. In: Fejős Zoltán – Szijártó Zsolt (szerk.): *Turizmus és kommunikáció.* (Tabula könyvek 1.) Budapest–Pécs, 216–233.

FRATERNITY VILLAGES AND RURAL TOURISM. THE STAGES OF LOCAL IDENTITY CONSTRUCTION

Summary

The research is based on the fraternity of some Romanian localities with foreign localities and on the local administration power. This kind of fraternities is a good argument for the local administrations in their political battles. The research presents a fraternity between Indrifaia and Bahnea along Tarnava Mica River, and two localities, one from Belgium and another from Hungary. As far as concerns the Hungarian locality the fraternity has a national spirit, but for the Belgian locality, the fraternity refers strictly to aids, help and tourism.

BOR ÉS NEMZETI IDENTITÁS AZ ÓPUSZTASZERI NEMZETI TÖRTÉNETI EMLÉKPARKBAN

Mód László – Simon András, Szeged (HU)

A társadalomtudományok többsége az alkoholfogyasztáshoz a múltban elsősorban pszichológiai és egészségügyi problémaként közelített, mivel a kutatók arra törekedtek, hogy a deviánsnak, a megszokottól eltérőnek minősített jelenségét értelmezzék valamiféleképpen. A kulturális antropológia az elmúlt évtizedekben az alkoholivást megpróbálta a saját történeti és kulturális kontextusában elfogadott, normatív viselkedésformaként felfogni. Az ivás a biológiai szükségeltek kielégítésén túl a heterogenitás, a homogenitás megjelenítésének hatásos eszköze lehet az etnicitás és a nemzeti identitás területén, azaz fontos szerepet játszhat az etnikus, a nemzeti, a nemi és a helyi közösségi identitás kifejezésében.[1]

Tanulmányunkban a bor és a nemzeti identitás kapcsolatát igyekszünk körüljárni az Ópusztaszeri Nemzeti Történeti Emlékpark példáján, amely fontos szerepet játszik a nemzeti identitás megkonstruálásában a helyhez kötődő történelmi mítoszok, a magyarok honfoglalását megjelenítő Feszty körkép, az emlékművek, valamint a helyben szervezett ünnepségek segítségével. A park funkciója szimbolikus módon tehát a nemzet időbeli és térbeli rögzítésére irányul. Napjainkra jól ismerjük azt a folyamatot, ahogyan a Nemzeti Történeti Emlékpark köré szerveződő kultusz az évtizedek során kiformálódott.

Természetesen mindaz, ami az Árpád emlékmű előtt az elmúlt száz esztendő alatt történt, csakis kizárólag a tágabb történeti kontextusba ágyazva értelmezhető.[2]

Kapitány Ágnes és Kapitány Gábor szerint az ember minden önmeghatározási formájának megvan a sajátos szimbólumrendszere, amely hozzátársulhat a bennünket körülvevő tárgyakhoz, jelenségekhez és intézményekhez. A nemzeti szimbolika területén a jelképek a változás mellett bizonyos állandóságot mutatnak, hiszen akadnak olyanok, amelyek nemzedékeken keresztül kevéssé módosuló tartalommal örökítődnek, mások jelentése viszont az átadás-átvétel során megváltozik. A Kapitány szerzőpáros a magyarságot összekötő szimbólumokat próbálta értelmezni és igyekezett választ adni arra a kérdésre, hogy a mindennapi életben ezek miképpen képviseltetik magukat. Arra az eredményre jutottak, hogy a magyarosnak tartott italok között a bor (74,2%) továbbra is megtartotta vezető helyét, az exporttermékek között a tokaji az első (54,3%) megelőzve a Pick szalámit.[3]

A bor jelenléte Ópusztaszeren a kultusz kibontakozásának kezdete óta adatolható, bár eleinte a kulináris szokások és szertartások elemeként jelent meg. Az Árpád emlékmű kultuszának kiteljesítésében fontos szerepet játszó szombatosok asztaltársasága 1897-ben alakult újjá, felvéve a „Szegedi Szombatosok XXI. Társulata" nevet. A korabeli jegyzőkönyvekből kiderül az, hogy a szombatosoknál a kulináris szokások milyen nagy szerepet játszottak. Amikor kora reggel az emlékműhöz értek, rögtön tüzet raktak, majd elkészítették reggelijüket. A díszebédet Kátay Mihály pincéjéből származó fehérbor zárta, amelyet szódavízzel elegyítve fogyasztottak el. A társaság 1902. június 21-én Pusztaszeri Árpád Egyesületté alakult át, s elődeihez hasonlóan, az apátság romjai fölé emelendő templom felépítését vállalta fel.[4]

Ópusztaszer kultuszában a bor és a magyarság az 1996-os millecentenáriumi ünnepségekkel fonódik össze szorosan, amely több szinten is jelentkezett. Érdekes módon a magyar bor, Ópusztaszer és a Feszty körkép közötti kapcsolatrendszerre Kozma Pál, nemzetközi hírű szőlészeti kutató irányította rá a figyelmet, aki 1996-ban összefoglalta a magyar szőlő- és borkultúra történetét. „Hazánk a magyarság honfoglalásának 1100. évfordulójának a küszöbéhez érkezett, s készül a millecentenárium megünneplésére. Ópusztaszeren Feszty Árpádnak a második világháborús sérülésekből felépülő „A magyarok bejövetele" c. lenyűgöző körképe ebben az évben újra kitárul és felidézi népünk hazát foglaló és teremtő közös nagy művét... Az igaz, hogy „A magyarok bejövetele" körképen ábrázolt tájon nem láthatunk szőlőtőkéket, de ma már tudjuk, hogy a Kárpát-medence egyes helyein a honfoglalás idejében jelen volt a szőlő..."[5] A „Borivóknak való" című záró fejezetben így folytatja: „1100 évvel ezelőtt a magyar törzsek és nemzetségek a mai Ópusztaszer táján a honfoglalás küzdelmei után szerét ejtették az új haza építési, szervezési, védelmi feladatai megtanácskozásának. Árpád fejedelem késői utóda, Szent István király a magyar törzsfők által még Etelközben kötött vérszerződést a keresztény valláshoz és kultúrához illesztette, illetve ezzel felújította. Ezáltal a szőlő mint életfa s ennek termése, a bor mint a legmagasabb fokú etikai és kulturális rendszer és szimbólum a magyar nép kultúrateremtő, éltető és megtartó erőforrásává vált."[6]

Az 1996-ban forgalomba hozott millecentenáriumi magyar bor (Szeri Kékfrankos, Szeri Rizling) már egyértelmű bizonyítéka annak, hogy az italt miképpen kapcsolták össze a nemzeti szimbolikával, valamint a honfoglalás ezerszázéves emlékével. A borokat fajtánként 1–50.000-ig folyamatosan számozott példányban kerültek palackozásra azzal a kitétellel, miszerint a gyártó és a forgalmazó garantálja, hogy ez a tartalom és forma egyszeri és megismételhetetlen. A nedűt a szeri homokon 1995-ben szüretelt rajnai rizling és kékfrankos szőlőfajtákból készítették, a minőséget a Szent Vince Borrend nagymestere a viasszal lezárt 0,5 literes üveg felülpecsételésével szavatolta, amely tovább erősítette egyediségét. A szeri homok nemcsak a bor termőtalajául szolgált, hanem a tegezt mintázó, formázó díszcsomagolás és a tanúsítvány gyártásánál is felhasználták, ami materiális valóságában is megteremtette a kapcsolatot a különböző jelentésrétegek, szimbolikus tartalmak között. A bor összekapcsolódott a honfoglaló vagy nomád életformával, valamint az első országgyűlés helyszínével is. Egyediségét és különlegességét fokozta az a tényező is, hogy a palackok nem kerültek általános kereskedelmi forgalomba. Megvásárolni azokat csak a Nemzeti Történeti Emlékpark területén, valamint exkluzív szerződés alapján egy budapesti borszaküzletben lehetett, megrendelésre a Szeri-Vin BT is forgalmazott valamennyit. A bort forgalomba hozók fontosnak tartották feltüntetni a palackokhoz csatolt tájékoztatón azt is, hogy a borok első bemutatkozásuk alkalmával, a II. Szegedi Borfesztiválon arany illetve bronzérmet nyertek, külső megjelenésüket tekintve pedig megkapták a legszebb küllemű bornak járó serleget. A díszcsomagoláson az „1100 Magyarország Ópusztaszer" olvasható, a tarsolylemez formájú borcímkén halványan honfoglaláskori motívumok és az Árpád emlékmű jelenik meg a 896-os és az 1996-os évszámmal. A borok palackozását követően a rajnai rizlingnek és a kékfrankosnak külön ún. Millecentenáriumi Borkönyvet nyitottak, melynek rovatai a következő adatokat tartalmazzák: annak a nevét, akinek a bort vásárolják (ez nem mindig azonos a vásárló nevével), lakóhelyét (ország, város), a bor palackon szereplő sorszámát, a vásárlás dátumát, végül a vásárló aláírását. A fehér borokról vezetett könyv 1996. május 23-án kezdődik és 2005. június 12-én végződik, összesen 1676 bejegyzést tartalmaz. A vörös 1996. május 24-ével indult és 2005. május 15-én zárult le 2727 bejegyzéssel. Minden palack bor mellé járt egy „Tanúsítvány", mely megszövegezése révén, a rajta látható borrendi pecséttel és aláírásokkal ugyancsak hitelesítette a bor különleges alkalomhoz kötöttségét, s a vásárláskor természetesen ráírták a leendő tulajdonos nevét, valamint a palackon és a borkönyvben szereplő sorszámot is. Mind a fehér, mind pedig a vörös borok eljutottak sokfelé, így Németországba, Svájcba, Szlovéniába, Izraelbe, Ausztriába, az Egyesült Államokba, Romániába, Spanyolországba, Finnországba, Belgiumba, Olaszországba, Luxemburgba, Angliába, Oroszországba, Lengyelországba, Portugáliába, Svédországba, Kanadába, Norvégiába, Hollandiába, Franciaországba és Ausztráliába. A külföldi tulajdonosok között sok az emigráns, idegenbe szakadt hazánkfia.

Ópusztaszer, mint nemzeti történelmi emlékhely és a bor kapcsolata azon rendezvények, ünnepek, rítusok alkalmával ölt még testet, amelyek a Csongrád megyében tevékenykedő Szent Vince Borrendhez köthetők, vagy az ő részvételükkel, közreműködésükkel zajlik már több éve a Nemzeti Történeti Emlékparkban.

A különböző szervezetek, csoportok a szimbolikus reprezentáció révén válnak láthatóvá, mutatkoznak meg a külvilág előtt. A közösségek szerveződésében és a tagok beépítésében fontos szerepet töltenek be a rítusok. Ahhoz, hogy egy adott szervezetnek tagsága is legyen, megfelelő módon kell reprezentálnia magát, és meghatározott identitást kell felmutatnia.[7] A Magyarországon és Európában működő borrendek többsége sajátos öltözékkel, jelvényekkel és zászlókkal rendelkezik, amelyek az adott közösség identitását, egyediségét fejezik ki szimbolikus formában.

A Csongrád megyei Szent Vince Borrend 1990-ben alakult meg. Célja, a rend által hivatalosan megfogalmazott leírás szerint: "...megismertetni a Csongrádi borvidék, a megye szőlő- és borkultúráját és a homoki borok növekvő szerepét, segíteni a minőségi bortermelés hírnévvédelmét, támogatni a kultúrált borfogyasztást, valamint e termőtáj szépségét és értékét hirdetni, s mindehhez támogatókat szerezni." A Szent Vince borrend hivatalosan bejegyzett egyesület, amelynek működését a civil szervezetekre vonatkozó mindenkori jogszabályok határozzák meg.

A Szent Vince Borrend névválasztása szimbolikusan magában foglalja a homoki szőlősgazda küzdelmes munkáját. A rend nagymestere, Dr. Fülöp Mihály így vall a névválasztás kapcsán minderről: „...azért választottuk Vincét, mert ő *vicentus*, vagyis győzedelmes és azt mondjuk, hogy itt a homokon – mert homokhátságon vannak a szőlők – győzedelmes az ember, mert hatalmas munkával tud előállítani egy jó terméket, mert itt az Alföldön, nálunk is igen jó borok vannak. Így választottuk ezt a Vincét."

A borrend szimbólumrendszerében fontos elem a címer, melynek egyik oldalán a megye körvonalai láthatók, benne szőlőfürt és szőlőlevél, „Szent Vince Borrend" felirattal. A másik oldalon egy női alak korsóból bort és csillagokat önt.[8] Az ábrázolás a közösség zászlóján, a tagok bronzérméin, valamint a kóstolópoharak bőr foglalatán is szerepel. A nagymesteri érem ettől különbözik: egy honfoglaláskori övveret motívumainak felhasználásával készült.

Szent Vince időjárási patrónus. Nevének a *vinum* ('bor') szóval rokon hangzása magyarázza, hogy a szőlőművesek pártfogójává vált. A Vince-napi rítus alapjául az az időjárási regula szolgál, mely segítségével a jövendő bortermésre lehet következtetni. Ha enyhe, meleg idő van e napon (január 22.), akkor a szüret is kedvező lesz. („Ha fénylik/megcsordul Vince, borral telik a pince.") Szokás volt a Kárpát-medence számos borvidékén, hogy ezen a napon a gazdák kimentek a szőlőhegyre és vesszőket metszettek le, amelyeket hazavittek és otthon vízbe tették. A hajtásokból következtettek a téli hidegek okozta fagykárra, s ennek alapján a várható termés mennyiségére és minőségére. Szokás volt e napon áldomást inni.[9]

A Csongrád megyei Szent Vince Borrend névadójának ünnepét és az e napon gyakorolt egykori hagyományokat, rítusokat tette legfőbb ünnepévé. „És a néphagyomány valóban ezen a Délvidéken volt, hogy Vince napján mindig kimentek a gazdák a szőlőbirtokra, vesszőt vágtak, bevitték meleg szobába, vízbe tették, és megnézték, hogy a rügyek hogyan hajtanak ki, mert a rügykihajtásnak két lehetősége van: ha ősszel rendesen beérett, akkor a keményebb fagyokat is kibírja. Ha nem érett be, akkor a keményebb fagyok tönkreteszik. Alapvetően amikor bevitték egy szobába, vízbe tették, előre hozták a természetnek, a tavasznak a lehetőségét. Ha a rügyek megdagadtak, mutatták, hogy előző ősszel beérett-e a szőlővessző, illetve a beérett szőlővessző rügyeinek okozott-e kárt a fagy. És azelőtt is az emberek szerettek mulatni, kikapcsolódni, ünnepelni, és az ilyen alkalmat mindig fölhasználták arra, hogy bort kóstolnak, baráti társaságban vannak, isznak, beszélgetnek." (Dr. Fülöp Mihály)

A Szent Vince-napi borrendi ünnep három fontos mozzanatra osztható: a termésjósló hagyományra alapozott vesszővágásra, az új tagok felavatására és a Csongrád megyei bortermelők kóstolóval egybekötött bemutatkozására.

1991 óta a január 22-ét megelőző vagy azt követő hétvégén, szombati napon rendezik a Vince-napi vesszővágás ünnepét, az eseménysor déli 12 órakor kezdődik és délután 4-5 óráig tart. 1991 és 1995 között a vesszővágást valamelyik szőlősgazda birtokán végezték el. Az ünnepség szűk körben, szinte kizárólag a rend tagságának részvételével zajlott. 1996 óta a Vince-napot az Ópusztaszeri Nemzeti Történeti Emlékparkban ünneplik.[10] A helyszín megváltoztatásával a résztvevők száma jelentős mértékben megszaporodott. Az ingyenes borkóstoló mellett vonzerőt jelent a Feszty-körkép díjmentes megtekintése is, ugyanakkor a tágas Emlékpark lehetőséget ad a nagyszámú érdeklődő jelenléte mellett más borvidékek borrendjeinek a meghívására, vendégül látására. Maga az emlékhely is szimbólum, mint már utaltunk rá, a magyarság nemzeti szimbóluma. A vessző rituális lemetszését az emlékpark szegedi tanyája mögötti szőlőskertben végzi el a hegybíró; ez a helyszín jelzi az esemény Csongrád megyéhez ill. a szegedi nagytájhoz való kötődését, ugyanakkor mint a Nemzeti Emlékpark része, méltó helye a magyar borrendek találkozásának. A helyszín jelentősége, szimbólum jellege az egész ünnep menetét átszövi.

Jól érezhető ez az Emlékpark (volt) igazgatója, s egyben a Szent Vince Borrend tagja, Dr. Nagy László köszöntő szavaiból[11]: „Békés napot, boldog új esztendőt kívánok valamennyiüknek itt Ópusztaszeren a nemzetnek egy darabka kicsiny földjén. Ismételten a termékenység, a halhatatlanság és az élet kedvelői vannak itt szent meggyőződésem szerint. A nemzeti Történeti Emlékpark ismételten él, szíve dobog, ebben az esztendőben is teljes szeretettel és jószívvel várja kedves vendégeinket. A Vince-napi vicevessző-vágástól a János-napi boráldásig. Hogy mért alakult ez a sajátos szimbólum, közte tucatnyi érdekes, színvonalas rendezvénnyel, azt gondolom, nem is lehet kétséges: megismétlem: a termékenység, a halhatatlanság és az élet ünnepe ez a mai nap, legyen az egész évünk ennek a gondolatnak a jegyében, tisztelettel, sikerrel, boldogsággal teljes.”

A meghívott borrendek és a vendégsereg az Emlékpark bejáratánál, a kupola alatt gyülekezik. Itt a Szent Vince Borrend tagjai forralt borral várják a vendégeken a többnyire még hideg téli napon. Innen a köszöntő beszédek elhangzását és a meghívott borrendek bemutatását követően a borrendek és a vendégek a szegedi tanyához vonulnak. A menet élén az ünnepet rigmusokkal vezető vándordiák, utána a jó hangulatot biztosító zenekar, majd a Szent Vince borrend tagjai haladnak, őket követik a vendégül hívott rendek, végül az érdeklődők sora. A tanya szőlejében a Csongrád megyei Hegyközség elnöke egy előzőleg kiválasztott tőkéről szőlővesszőt vág le.

Az esemény irányítását végző vándordiák vagy szószóló a következő szavakkal írja le a vesszővágás alkalmának jelentőségét a közönségnek:

„Hegybíró urunkkal vágjunk vicevesszőt,
hadd lássunk belőle *jelent* és *jövendőt*.
Míg ide érkeztünk, *hosszú utat* tettünk,
nem kis dolog bizony, amire készülünk,
ősi hagyománynak részesei leszünk
Vicevesszőt vágunk Szent Vincének napján,
Bortermésünk, lássuk, hogy lesz ez alapján.
Hegybíró uram, fogja meg az ollót,
ritka ez manapság, mint a fehér holló.
Föl hát a kalandra, messe azt a vesszőt,
ég és földieknek az egyképpen tetszőt."

A kiemelt szavak, szókapcsolatok az alig több mint egy évtizede bevezetett „hagyomány" ősiségét, folytonosságát, múltban gyökerező, jelenre kiható s jövőbe mutató mivoltát igyekeznek hangsúlyozni, ugyanakkor az egész rítus jelentőségét abszolutizálják a mindenség, az ég és föld perspektívájába helyezik.

A levágott vesszőről elsőként a hegybíró mond értékelő szavakat, majd átadja a Szent Vince Borrend nagymesterének, hogy helyezze vízbe egy meleg szobában és a későbbiekben adjon hírt a vessző sorsáról.

A szegedi tanya szőlejében lemetszett vessző átadását követően kerül sor a Szent Vince Borrend új tagjainak a felavatására, mely esemény 2001-ben a körképnek helyet biztosító épület, a rotunda előcsarnokában, 2002-től pedig a szabad ég alatt, az emlékpark legrégebbi, a magyar nemzeti identitás jelképeként is funkcionáló, a térben is központi helyet elfoglaló Árpád-emlékmű előtt zajlott. A borrendek az emlékmű lépcsőzetén sorakoztak fel, az avatási rítus pedig közvetlenül a lépcsők előtt elhelyezett asztal mögött zajlott. A park és a borrend kapcsolatának, s ezáltal a bor és a nemzeti identitás összefüggésének tudatos hangsúlyozását, erősítését, összekötését mutatja, hogy az évek során borrendi taggá avatták az emlékpark vezetőjét, Nagy Lászlót, valamint Trogmayer Ottó régészprofesszort, aki az emlékpark területén Szer monostorát tárta fel egykor.

A rítust lezáró eseménysor a rotunda előcsarnokában a Csongrád megyei hegyközségek borainak bemutatójával, kóstolásával zárul. A borbemutatóval egyidőben nyílik lehetőség a magyar honfoglalás epizódjait megörökítő Feszty-körkép megtekintésére is. A borok kóstolása, a termelők személyes jelenléte, részvétele az ünnepen, reprezentálja a borrend egyik alapvető célkitűzését, a dél-alföldi borok megismertetésének és népszerűsítésének a szándékát. Ez napjainkban – amikor az elmúlt évtized borhamisítási botrányai alaposan megtépázták az alföldi borok hírét – különösképp küldetésszerű feladat! Mindez rituális eseményekbe ágyazva könnyebben és eredményesebben valósítható meg.

A rítus vázlatos bemutatásának és értelmezésének summázataképpen kijelenthetjük, hogy a Csongrád megyei Szent Vince Borrend január végi ünnepe, a Vince-napi „szokás”, tudatos hagyományalkotás révén formálódott egyesületi ünneppé az elmúlt évtizedben. Az ünnepi felvonulás látható módon fejezi ki a Szent Vince Borrend tagjainak összetartozását. Ennek tényét erősítik a közösség által használt szimbólumok. A vesszővágás rítusa és az ezzel szorosan összekapcsolódó termésjóslás rituális formában jelzi a borrend tagságának életében a szőlő és a bor meghatározó szerepét, és ennek megfelelően a csoport alapvető célkitűzéseit. Az avatás szertartása révén a kívülállók egy rövid időre bepillantást nyernek a borrend szervezeti működésébe. Az új tagok felvétele legitimizálja a borrend működésének folyamatosságát, hitvallásának, céljainak szélesebb körű terjesztését. A Vince-napi ünnepi alkalom – számos más borrendi program mellett – lehetőség a tagság találkozására, ezáltal a közösségi identitás erősítésére, a személyes kapcsolatok ápolására, elmélyítésére. Egy-egy ilyen összejövetel a többi borrenddel való kapcsolattartásnak is fontos fóruma, alkalma.

Az emlékpark ú.n. néprajzi programjainak sorában, melyek helyszíne a skanzen, új színfoltként jelent meg az elmúlt négy évben – elsősorban a Dél-Alföld gazdálkodásának jellegzetességeit kiemelve, bemutatva – a terménynapok rendezvénysorozata. Augusztustól október végéig a dinnye- és hagymanap, a szeri szüret, majd a kukorica- és paprikanap követi egymást ennek keretében. Közülük témánk szempontjából a szeri szüret alkalma figyelemreméltó.

A szeri szüretet Szent Mihály napján (szeptember 29.), illetve a hozzá legközelebb eső szombaton rendezi az emlékpark a Szent Vince Borrend közreműködésével. Ez is tudatos választás volt, hiszen az alföldi borvidéken a korábbi századokban ez a nap volt a szüretkezdés hagyományos időpontja.[12]

A szüreti nap programját délben kezdik hírelni: a zenészek és a kikiáltó zene- és nótaszóval, lovaskocsin járnak körbe a parkban. A szegedi tanya mögötti szőlő termésének szüretelése, majd a fürtök darálása, préselése, vagyis a szőlő feldolgozásának bemutatása alkotja a szeri szüret. A programnak a friss must és a tavalyi bor kóstolása, folklórbemutatók, néprajzi előadások, valamint a parkkal szomszédos szeri csárda alkalomhoz igazított ételféleségeinek kínálása is része volt.

A naptári év utolsó „boros" rendezvényeként Borfújtó Szent Márton napjához igazítva (november 11.) vesz részt 2004 óta Ópusztaszeren a Csongrád megyei Szent Vince Borrend az újbornak libahajtással, libatorral egybekötött ünnepén.

Szent Márton azon védőszentek egyike, aki életében ugyan nem volt kapcsolatban a borral, de ünnepének időpontja a must kiforrásával, az új bor kierjedésével esik egybe. Ez a momentum hívhatta életre a Márton-napi borral kapcsolatos szokásokat. A magyar nyelvterületen sokfelé elterjedt Márton püspöknek az új borral történő összekapcsolása. A hagyomány szerint ekkora kiforr a must, az újbort meg lehet kóstolni, a hordókat pedig le lehet zárni, be lehet dugózni.[13]

A rendezvény keretében a borrend tagjai megkóstolják és értékelik Csongrád megye újborait, amit természetesen a rendezvény résztvevői is megízlelhetnek. Nem hiányozhat ilyenkor a libatepertő házikenyérrel és lilahagymával, de a program része a libahajtó verseny, a népzene- és néptáncbemutató, valamint a Mihály-napihoz hasonló vetélkedő a szőlőről és borról. 2005 novemberében egy idős kádármester díszesen faragott hordóit mutatták be az ünnepen.

A felsorolt események jól példázzák, hogy az Ópusztaszeri Nemzeti Történeti Emlékpark éves rendezvénysorában a bor, a borrendek tudatosan fontos szerepet kapnak. E rendezvények a látogatók előtt is nyitva állnak, illetve legtöbbjük éppen ő szórakozási-kulturális igényeit kívánja valamiképpen kielégíteni. Minden esetben a bor, a lokális és a nemzeti identitás szoros összefüggésrendszerét tapasztalhatjuk.

JEGYZETEK

[1] Wilson, M. Thomas 2005. 1-24.

[2] Kovács Ákos 2004. 3- 49., 21-54.

[3] Kapitány Ágnes - Kapitány Gábor 1999. 34., 75-79.

[4] Kovács Ákos 2006. 23-29.

[5] Kozma Pál 1995.

[6] Kozma Pál 1995.

[7] Kertzer, David I. 1988. 16-18.

[8] Az ábrázolást Hamvas Béla: A bor filozófiája c. művének a homoki borra vonatkozó megfogalmazása ihlette: „Ha az ember homoki bort iszik, egészen apró csillagszemcsékkel telik meg, s ezek a szemcsék az ember vérében táncolnak, mint a megelevenedett Tejút." Hamvas Béla 1989. 141.

[9] Bálint Sándor 1998. II. 182-183.; Csoma Zsigmond 1999. 70–72.

[10] A rítus részletes elemzését ld.: Mód László–Simon András 2004. 365–380.

[11] A terepmunkát és megfigyeléseinket Ópusztaszeren 2001-2006 között végeztük, tehát a leírtak, az idézett szövegek és a megnevezett személyek, tisztségviselők ezen esztendők viszonyait tükrözik.

[12] Égető Melinda 1993. 152.

[13] Csoma Zsigmond 1999. 187–191.

IRODALOM

Bálint Sándor
1998 Ünnepi kalendárium I-III. Mandala: Szeged

Csoma Zsigmond
1999 Szent Vincétől Szent János poharáig. Budapest

Égető Melinda
1993 Az alföldi paraszti szőlőművelés és borkészítés története a középkortól a múlt század közepéig. Budapest

Hamvas Bála
1989 Az öt géniusz; A bor filozófiája. Szombathely

Kapitány Ágnes–Kapitány Gábor
1999 Magyarság-szimbólumok. Budapest

Kertzer, David I.
1988 Ritual, Politics and Power. New Haven–London

Kozma Pál
1995 A szőlő- és a borkultúra története Magyarországon. Budapest

Kovács Ákos
2004 Árpád ünnep, Szent Istvánkor: Egy kultikus emlékhely genealógiája I–II.. Mozgó Világ III. évf. 6-7. sz. 3–49., 21–54.
2006 Kitalált hagyomány. Pozsony

Mód László–Simon András
2004 Vince-napi vesszővágás Ópusztaszeren. In Pócs Éva (szerk.): Rítus és ünnep az ezredfordulón. Studia Ethnologica

Hungarica VI. Budapest: L' Harmattan–Marcali Város Helytörténeti Múzeum, 365-380.

Wilson, M. Thomas
2005 Drinking Cultures. Sites and Practices int he Production and Expression of Identity. In:
Wilson, M. Thomas (ed.): Drinking Cultures. Alcohol and Identity. Oxford and New York, 1-24.

VIN ȘI IDENTITATE ÎN PARCUL ISTORIC MEMORIAL NAȚIONAL DE LA ÓPUSZTASZER

Rezumat

Lucrarea își propune să analizeze legătura care există între vin și identitate națională în cazul Parcului Istoric Național Memorial de la Ópusztaszer. Acest parc joacă un rol important în constituirea identității naționale cu ajutorul miturilor istorice legate de localitate, prin pictura circulară a lui Feszty, reprezentând venirea maghiarilor, prin monumente și cu ajutorul festivităților locale.

Vinul este prezent la Ópusztaszer încă de la apariția cultului pentru acest loc, cu toate că,la început era un element ce ținea de obiceiurile culinare și de ceremonii.

În dezvolarea cultului monumentului lui Arpad un rol important a avut comunitatea sâmbătarilor din Szeged, care în 1897 s-a reorganizat luându-și numele de „Societatea a XXI-a a sâmbătarilor din Szeged."

În cultul monumentului de la Ópusztaszer, vinul și maghiarimea se leagă strâns de festivitățile Mileniumului, din 1996, desfășurate la diferite nivele.

Vinul maghiar scos pe piață în 1996, cu ocazia Mileniumului, (Szeri Kékfrankos, Szeri Rizling) este o dovadă

clară a legăturii dintre vin și simbolistica națională precum și cu împlinirea unui mileniu de la venirea maghiarilor.

Ópusztaszer,ca loc memorial istoric, și vinul sunt legate prin festivitățile, evenimentele, riturile Ordinului Vinului „Sfântul Vicențiu", care își desfășoară activitatea în județul Csongrád și care participă la evenimentele din Parcul Memorial Istoric Național.

Legătură dintre vin și identitate locală și națională o găsim marcată și în calendarul popular, la trei date diferite:

-La Sfântul Vicențiu, când are loc tăierea viței de vie;
-La Sfântul Mihai când se adună strugurii în Szer;
-La Sfântul Martin, când are loc sărbătoarea vinului nou.

WINE AND IDENTITY IN THE MEMORIAL PARK FROM OPUSZTASZER

Summary

The research is based on the link between Hungarian wine produced in Memorial Park area from Opusztaszer and the worship at Arpad's monument inside this park. Arpad's monument became a pilgrimage place where the wine is good to be tasted and those two elements became together a Hungarian symbol.

CĂLUȘUL ROMÂNESC – O PARABOLĂ A INTEGRĂRII

Narcisa Știucă

Unul dintre „exporturile de imagine" cele mai rentabile ale românilor a fost, de mai bine de un secol, cultura tradițională. Nu mă voi referi aici la participările țării noastre la expozițiile universale (Londra – 1851, Paris – 1867, Viena – 1873), ci la cele dintâi *prestații coregrafice* ale unor grupuri țărănești peste hotare.

Prin anii '30 „Echipele Regale", cum erau numite de către localnici colectivele de cercetători conduse de profesorul Dimitrie Gusti, regăseau, sub chipul împovărat de ani al unor talentați dansatori bucovineni, pe cei care „jucaseră Arcanul pentru Împăratul" în 1897, la împlinirea a 50 de ani de când Franz Iosef devenise împăratul Austriei.

Dar mai mult decât oricare altă manifestare coregrafică tradițională, Călușul a făcut o adevărată carieră universală. S-ar părea că odată cu afirmarea interesului pentru cultura populară arătat de savanții Epocii Luminilor, acesta a căpătat valoarea unei embleme naționale, plasându-se totodată, sub o zodie extrem de favorabilă. De atunci datează una dintre consemnările cele mai complete și mai oneste sub aspect etnografic pe care o datorăm domnitorului cărturar Dimitrie Cantemir[1], precum și consemnările lui Franz Joseph Sultzer[2] inspirate de interpretările mitologizante ale lui Samuil Micu[3].

Refăcând istoria obiceiului cu variantele sale transilvănene (călușerul) și valahe (călușul), folcloristul Ovidiu

Bârlea trece succint în revistă cele mai timpurii afirmări ale lui, notând parcimonios și circumspect științific: „...Se spune astfel că poetul maghiar Balasza Balint a asistat la încoronarea împăratului Rudolf, în 25 septembrie 1572, unde <a jucat călușerul în admirarea tuturor celor prezenți>. /.../ Se pare că tot la dansul călușarilor se referă și aluziile poetice ale lui Martin Opitz, profesor în 1622-1623 la colegiul reformat din Alba Iulia. <Zace încă mult sânge nobil în micile case ale țăranilor carii n-au părăsit cu totul nici traiul nici obiceiurile bătrânilor. Precum arată și jocul lor în care se pleacă, se covâie și sar în sus ca niște căpriori, joacă un joc atât de artifițios, încât germanii mei trebuie să-l aducă din Franța dacă vor să-l știe>. /.../ Mulți s-au lăsat ademeniți de descrierea jocului călușarilor înfățișată de scriitorul secui Dozsa Daniel în Kornis Ilona, publicat în 1859, în care redă sărbătoarea grandioasă din 10 octombrie 1599 dată de principele Transilvaniei Sigismund Bathori în onoarea Beatricei, fiicei celei mari a lui Mihai și la care fusese de față Doamna Munteniei cu două fiice, Beatrice și Florica și cu Pătrașcu, fiul lui Mihai."[4]

Dacă informațiile etnografice cuprinse în lucrarea mai sus menționată au fost incluse de autorul romanului într-o opera de ficțiune, aceasta este pentru că dansul călușeresc, fie el și extras din contextul spațio-temporal cu puternice note rituale, se pretează punerii în scenă. Așa s-a făcut că, în 1935, la invitația **English Folk Dance and Song Society**, câțiva bărbați originari din zona Măgurii Optașilor (azi în județul Olt), unii dintre ei, muncitori în București, au fost aleși să reprezinte România la un festival internațional de mare anvergură, după o „previzionare" ad-hoc făcută de Constantin Brăiloiu și Harry Brauner.

Faptul că încă din primele decenii ale secolului al XX-lea călușarii argeșeni au reprezentat România în confruntări europene a stimulat, așa cum am arătat, în mod evident dezvoltarea obiceiului ca spectacol[5]. E de la sine înțeles că asemenea treceri, dincolo de limitele spațiului familiar al satului, au avut un ecou puternic și prelungit în conștiința protagoniștilor, cu spectaculoase reverberații în amintirile urmașilor. La mai bine de șase decenii am fost fascinată de povestirile despre unul dintre cei mai vestiți vătafi din acest ținut, Ilie Martin din Colonești-Maldăru (județul Olt). Imaginea sa, conturată de povestirile strănepoților, are ceva din monumentalitatea eroilor civilizatori, căreia nu-i lipsesc accentele fabuloase (a plâns în pântecele mamei 3 nopți înainte de a se naște, se putea face nevăzut fiindcă deținea mână de mort), dar și picarești (era cel mai mare îmbânzitor, dar și hoț de cai și, în ciuda staturii mărunte, și-a furat de la târg aleasa inimii, care avea aproape doi metri!): „Călușu' – afirmă strănepotul său, Stelian Martin, călușar și vătaf – a-nceput odată cu el! /.../ El a fost cu obiceiu' ăsta și la Londra unde a luat Zeița de Aur în 37. Le-a înmânat-o chiar regina Elisabeta II! Costumul lui a rămas acolo, la British Museum, în Londra. Am primit acum mulți ani o scrisoare de acolo că îl au și-l păstrează. Era cu fes turcesc, cu mărgele. Și opincile și pintenii tot acolo sunt. Tata-mare a primit atunci două iepe pur sânge pe costum. Au venit la o lună-două cu trenul! Am avut armăsari până încoace din iepele alea!"

Asemenea legende sunt vii și constituie cadrul inițiatic de pregătire a tinerilor în zilele premergătoare Rusaliilor care, retrași pentru o vreme din cadrul cotidian, se transpun într-unul mitico-ritual urmând ca, prin dansul lor, să ia în stăpânire sau măcar să țină departe spiritele sacrului: Vântoasele, Șoimanele sau Ielele.

Cercetările noastre, derulate în ultimii doi ani, au relevat faptul că putem vorbi astăzi despre două ipostaze ale Călușului, sensibil modificate, chiar față de consemnările realizate în ultima jumătate de secol[6]. Pe de o parte, o serie de localități din județele Argeș, Dolj, Dâmbovița, Giurgiu, dar mai ales Olt și Vâlcea se manifestă ca veritabile vetre etnografice unde sunt conservate aceste vestigii cutumiare (nu întru totul lipsite de dinamism), pe de alta - cu toate presiunile exercitate de globalizare - continuă să fie la fel de active ca în urmă cu trei-patru decenii, centre de valorificare a dansului călușeresc în care modificările acestuia s-au făcut și s-au perpetuat ca atare pentru a satisface exigențele spectacolului.

În timp, esența însăși a obiceiului călușeresc – aceea de dominare temporară a vieții satului, de creare a unei dependențe magico-rituale de existența membrilor grupului – dar și caracterul pronunțat competitiv au făcut din el și un nucleu al unor manifestări agonistice: concursuri, festivaluri, turnee. De aceea, dacă, raportându-se la trecut, călușarii de astăzi vorbesc despre „jocul pe rămășag" prin care o ceată se impunea și căpăta privilegii pe o arie mare, atunci când își autoevaluează performanțele actuale, se raportează la succesul de scenă și, în ultimii ani, la faptul că au devenit „ambasadorii României". Acest fapt este real și nu ține decât din punct de vedere retoric de mândria călușerească, întrucât, în preajma marilor evenimente așteptate de țara noastră ca recunoaștere a schimbării regimului, această manifestare folclorică a fost aleasă să ne reprezinte pe întreg mapamondul.

Astfel, în așteptarea integrării în primul val în structurile euroatlantice în anul 1999, călușarii din Optași-Măgura au fost invitați la Smithsonian Folklife Festival de la Washington DC[7], unde au repurtat un succes răsunător. În anul includerii acestui dans ritual în rândul capodoperelor patrimoniului imaterial al umanității de către UNESCO (2005), ca și în cel premergător integrării în UE, trei grupuri călușerești din Olt (Cezieni, Colonești și Izvoarele) au participat la Bruxelles și Paris, precum și la Expoziția Universală de la Aichi (Japonia) la festivități dedicate confirmării potențialului cultural, concepute fiind ca o modalitate de promovare a imaginii României.

Încercând o evaluare a fenomenului, ne-au interesat deopotrivă ambele aspecte ale obiceiului pornind tocmai de la caracterul agonistic arătat mai sus ce ascunde încă spiritul solidar de confrerie inițiatică masculină cu valențe ezoterice recunoscute.

Cum se desfășoară Călușul oltenesc astăzi? Ce impresie produce asupra privitorului *insider*, dar mai ales *outsider*? Este el receptat și valorizat de protagoniști ca o valoare identitară? Iată întrebările la care am căutat răspuns.

Privit ca un fenomen viu, extrem de viguros în zona cercetată, Călușul nu poate decât să se supună firesc legității ce guvernează sistemul de valori al culturii populare. Prin urmare, potrivit acesteia, în special raportului tradiție/inovație, acest obicei se afla în continuare într-un proces de transformare pus sub semnul spectacularului. După ce a fost multă vreme valorificat scenic doar ca dans, punându-i-se în evidență virtuozitatea și vigoarea, a urmat o etapă de etalare a sincretismului prin aducerea în fața publicului, în sălile de spectacole, a unor secvențe rituale care doar sugerau sensurile inițiatice și ezoterice, toate acestea făcându-se din exterior, prin demersul instructorilor și al activiștilor culturali. Toate acestea și-au pus amprenta și asupra performării în cadrul lui genetic fiind, în cele din urmă, validate de receptarea și acceptarea insiderilor[8].

Pentru majoritatea subiecților intervievați având vârste cuprinse între 20 și 80 de ani, semnificațiile magico-rituale ale Călușului constituie fundamentul păstrării și perpetuării lui. Concret, ei raportează constituirea și funcționarea cetei la rosturile primordiale de asigurare a protecției comunității împotriva acțiunii malefice a Șoimanelor, plasând geneza ritului într-un *illo tempore* statuat de tradiție. Deși nu au mai săvârșit acte de vindecare, nu se îndoiesc de eficiența lor și sunt pregătiți să furnizeze exemple narative pilduitoare, ba chiar declară că, oricând ar fi solicitați, pot „ridica" (i.e. vindeca) prin jocul lor o persoana „luată din căluș".

Conform opiniilor lor, „lumea a început din nou să creadă", adică să respecte intervalul festiv de o săptămână, ceea ce ne-ar îndruma către interpretarea că obiceiul se păstrează în datele lui originare, dar lucrurile nu stau chiar așa. De fapt, impunerile par a fi mai puțin rigide: se vorbește acum doar de prima și a doua zi de Rusalii, celelalte zile fiind supuse acelorași restricții pe care le găsim și în legatură cu alte „cruci roșii" precum Drăgaica (24 iunie), zi în care se lucrează câteva ore până la amiază. Ceata însăși colindă gospodăriile în Duminica Rusaliilor și doar în mod excepțional, în cea de-a doua zi. Mai mult, remarcând slăbirea interesului consătenilor pentru acest obicei, grupurile constituite preferă deplasările în orașe mai mari (Caracal, Balș, Slatina, Craiova, Drăgășani sau chiar București), remodelându-și adesea prestația în funcție de beneficiarii-spectatori din afara vetrei satului.

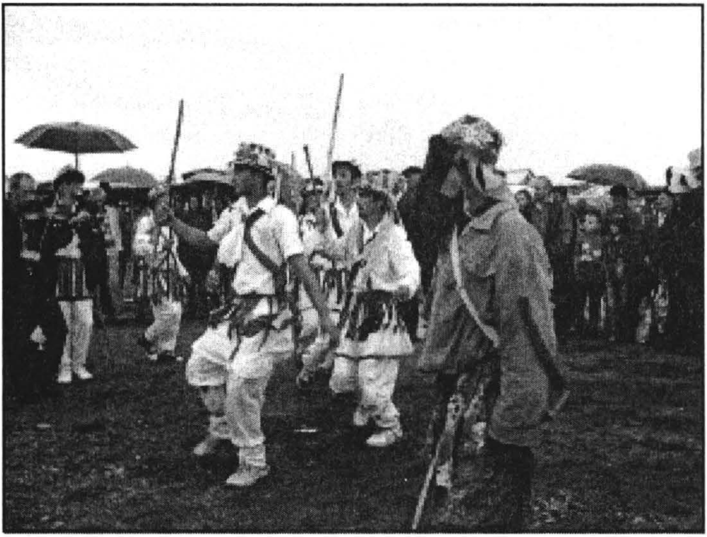
Steagul, efigie cu o forță simbolică redutabilă a călușarilor, în jurul căreia s-a țesut o rețea ezoterică de semnificații - adesea de nepătruns pentru majoritatea cercetătorilor ce au încercat să participe la alcătuirea lui și rostirea legământului - s-a făcut, spre exemplu, în 2006, în satul Oporelu în curtea vătafului, în fața noastră și a aparatelor de filmat (ce-i drept, „pe mutește"), dar la Dobroteasa „nu s-a ridicat steag" în seara de sâmbătă, cu toate că, la reconstituirea orală, cel mai vârstnic membru ne-a asigurat că „așa se face"... Asta nu i-a impiedicat pe călușari ca a doua zi, la târgul de la Câmpu Mare să aducă și acest „element de recuzită". La întrebările când și unde s-a ridicat steagul și s-a făcut jurământul, răspunsurile au fost evazive: l-a pregatit vătaful acasă (ajutat sau nu de alții) sau „s-a îngrijit nea Florea" (călușar vechi care acum deține rolul de mut și, am observat, se bucură de un respect deosebit din partea tuturor călușarilor).

Ca și în alte puncte investigate (Crăciunei-Radomirești, Seaca-Poboru) în același interval de timp, motivul pentru care se trece cu atâta ușurință peste acest moment-cheie de o incontestabilă solemnitate și importanță pentru ființarea cetei este acela că „oamenii se tem de jurământ”. Soluția este pe cât de surprinzătoare, pe atât de lesne de argumentat de către insideri: pe de o parte, dovedește că ei mai cred încă în forța cuvântului rostit și a legământului făcut, pe de alta, încearcă să se sustragă acestora nefiind siguri ca întâmplări neprevăzute sau chiar slăbiciunea firii omenești nu-i vor împiedica să le respecte, iar acest lucru i-ar putea costa nu doar compromiterea prestației (vlăguirea cetei), ci și integritatea propriei ființe (paralizie sau chiar rătăcirea minții).

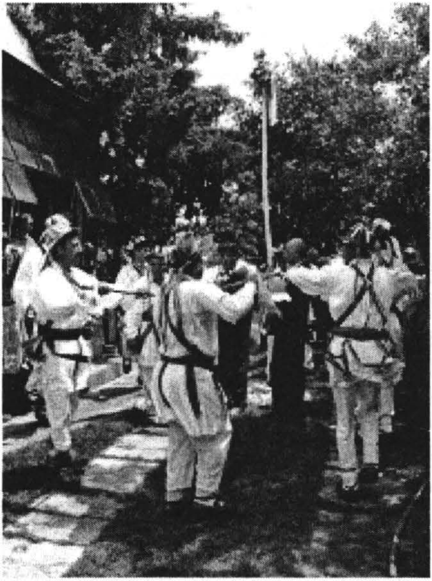
Prin urmare, călușarii de astăzi, deși își revendică apartenența la o tradiție fundamentată mitic și manifestată ritual, păstreaza aceste valori într-un plan-etalon latent, rațiunea de a se constitui și funcționa pe toata durata timpului festiv (incluzând aici și participarea la evenimente culturale precum concursurile, galele și festivalurile) fiind una de a perpetua acest obicei sub aspect spectacular-agonistic, ca pe o emblemă locală și zonală.

Aceeași semnificație acordă momentului și călușarii din Osica de Jos și Osica de Sus care, la „convocarea” unuia dintre cei mai renumiți vătafi-instructori din zonă (făcută prin afișe lipite în sate), s-au adunat la primărie pentru a face din depunerea jurământului și ridicarea steagului un preambul la colindatul de a doua zi.

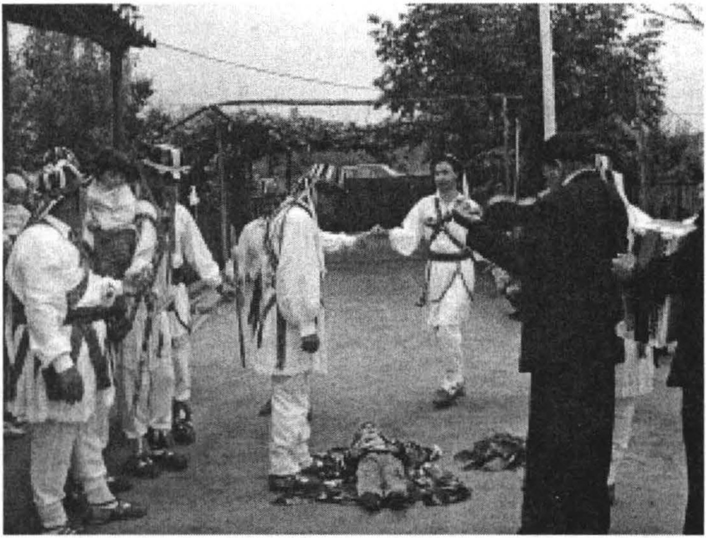
În fine, tot la întâlnirea cetelor de la Câmpu Mare am înregistrat și un alt fenomen: transformarea steagului călușeresc dintr-un simbol ritual și inițiatic, într-o emblemă comunitara puternic contextualizată politic. Astfel, primarul comunei Vitomirești a impus cetei să arboreze alături de însemnele tradiționale (ștergarul și plantele apotropaice), drapelul comunei



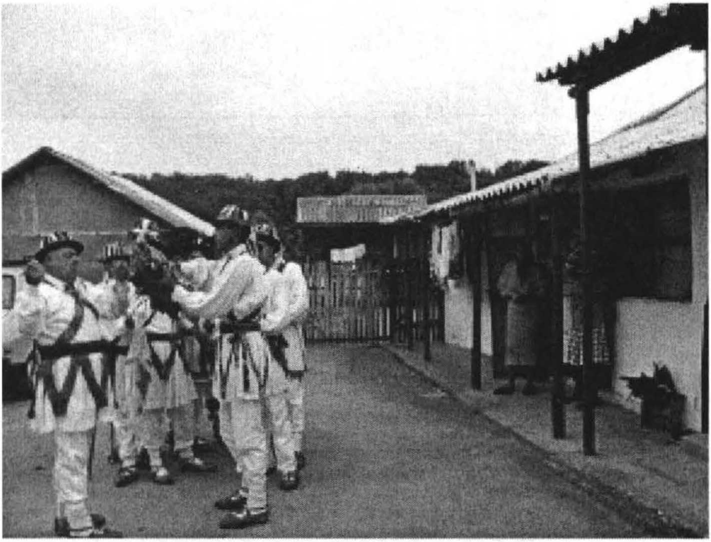
Călușarii din Dobroteasa-Olt la târgul de la Câmpu Mare (2006)



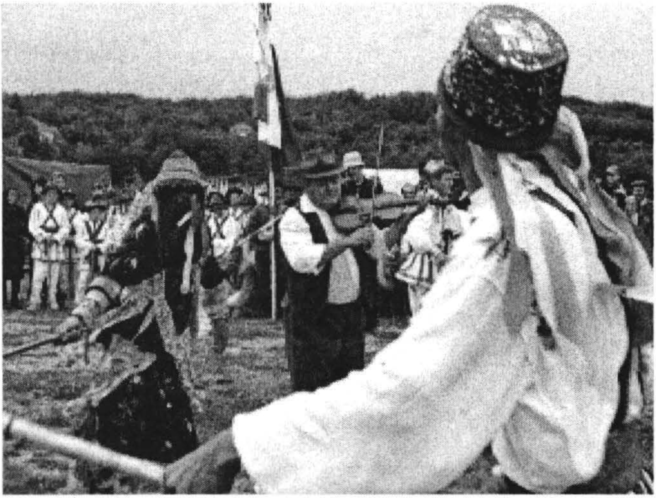
Jocul călușarilor din Oporelu în sat (2006)



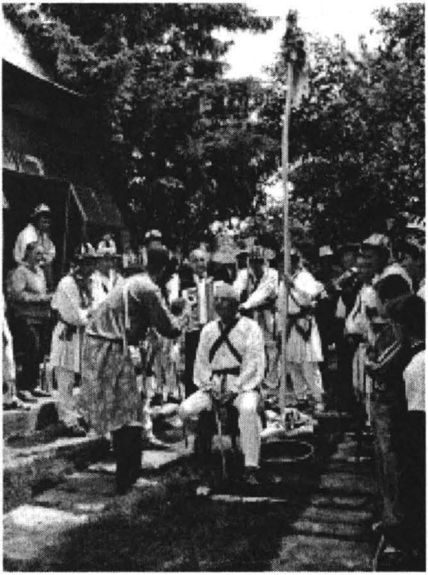
Dans profilactic executat de călușarii din Oporelu



Pregătirea steagului la Oporelu



Călușarii din Verguleasa-Olt la târgul de la Câmpu Mare



Pantomima "bărbieritul călușarului pentru însurătoare" la Oporelu

Pantomima "podul Primarului s-a rupt" în târgul de la Câmpu Mare

și cel al UE, argumentându-și opțiunea prin faptul că „ceata este mândria comunei" și „prima din Olt care intră încă de anul acesta (2006) în Europa!". Desigur că în ambele cazuri se poate vorbi despre o intruziune a factorului politic în tradiție, poate și ca reminiscență a dirijismului cultural, dar, fără îndoială, se poate vorbi despre mutații surprinzătoare ale obiceiului la care ne referim datorate atât slăbirii funcțiilor primordiale, cât și asumării lui ca emblemă identitară puternic valorizantă în zonă.

Am urmărit derularea propriu-zisă a obiceiului în două contexte: în sat (Oporelu) și în târgul de la Câmpu Mare (unde s-au întâlnit 5 grupuri). Se poate spune că, în linii generale, aceste cadre se înscriu în tradiție, dar, totodată, nu trebuie să desconsiderăm impactul prezenței noastre asupra performerilor și nici faptul că, în locul „rămășagului" tradițional, la Câmpu Mare grupurile s-au confruntat într-un concurs *sui generis* finanțat de Parohia Ortodoxă și Primăria comunei Dobroteasa și susținut de CJCP Olt. Cu toate acestea, apreciem că mutațiile provocate de acești factori ocazionali au fost minime, asistența (gospodarii care au primit ceata din Oporelu și privitorii din târg) fiind destinatarii și beneficiarii jocului călușeresc.

Am remarcat că dansul propriu-zis, adică manifestarea ce conferă specificitate Călușului, a cedat în ultimii ani mult în fața desfășurărilor dramatice și, în plus, că acestea din urmă nu se mai limitează la pantomimele vechi (căderea călușarului care a încălcat jurământul de abstinență sexuală și învierea lui, bărbieritul călușarului care se pregătește de însurătoare, probele de virtuozitate impuse de vătaf și pedepsirea celor nepricepuți, conflictul dintre acesta și mut), ci se adaugă subiecte noi, puternic ancorate in realitatea imediată a satului (conflictele pentru pământ, migrația la muncă în Occident, înflorirea fără precedent a ocultismului și a pronografiei, irosirea fondurilor pentru infrastructură).

Nu au lipsit mici reprezentații și măști ce satirizează, ca multe alte producții folclorice, tipuri și categorii umane (mincinosul și bețivanul, hoțomanul, femeia infidelă și moșneagul libidinos, preotul hrăpăreț, judecătorul și polițistul corupți, politrucul comunist care mimează liberalismul etc.). Practic, la Câmpu Mare ne-am aflat în fața unor manifestări ludice care apropie obiceiul călușeresc de desfășurările carnavalești solstițiale din contextul începutului de an și al intrării în Postul Mare.

Cauzele care ar fi putut contribui la aceste dezvoltări, care prevalează asupra ritualului și funcțiilor magice vechi, sunt multiple: pe de o parte, vătafii și călușarii intervievați (atât cei de astăzi, cât și cei mai bătrâni) invocă necesitatea unor intervale de repaus în urma efortului impus de dansul vivace, pe de alta, cu toții recunosc faptul că, în transmiterea din generație în generație, o serie de mișcări și artificii coregrafice s-au pierdut, competența și performanțele celor de azi fiind sensibil mai reduse și mai puțin valoroase decât ale înaintașilor lor de acum patruzeci-cincizeci de ani, iar acest lucru trebuie suplinit prin alte limbaje și forme de expresie agreate de publicul-beneficiar.

In fine, studiind atent reacțiile asistenței, am remarcat insistența cu care erau solicitate anumite “scenete”, uneori prin nominalizarea lor expresă, atât la confruntarea din târg, cât mai ales la Oporelu. Aici, doi foști călușari au cerut cetei să prezinte momente foarte apreciate, interpretate cu vervă, și multe adaosuri comice de către ceata care a colindat. Vătafii se supun acestor cereri, nu numai pentru a-și pune în valoare repertoriul, ci și pentru că știu, că de acestea depinde receptarea și aprecierea publicului.

Cât privește discuțiile asupra evoluțiilor artistice din străinătate, acestea au dezvăluit același spirit, ce caracterizază comportamentul acestui tip de grup masculin: mândrie dusă până la emfază, siguranță de sine, solidaritate și supraapreciere. Nu au lipsit nici comentariile de tip antropologic care au pus în evidență raportul identitate / alteritate (privind stilul de viață, configurația orașelor vizitate și impresia, pe care acestea le-au lăsat-o, dar mai ales receptarea spectacolului).

Momentul nostru din 40 în 40 de minute, dura 10 minute. Nu puteai să joci altfel, fiindcă oamenii erau în picioare. [I-au luat] la o periniță, la o horă, la o sîrbă. Coborau să danseze cu noi, erau încîntați. Am văzut că prindea chestia asta cu Sanie cu zurgălăi, Nadia Comăneci. Nici n-a apucat nea Costină bine să cînte Sanie cu zurgălăi... Erau 7 cercuri pe scenă, cerc, cerc. Ca să țină minte că au trecut pe la pavilionul României. Nu prinde la ei treaba asta [pelinul, jurămîntul], la ei totul ritmat, să ai forță, ritm. Am plecat de-aici cu ideea la 2 spectacole, unul ritmat, unul cu jurămînt, dar trebuia să le explice cineva. Lor le place, la japonezi, da'nu înțeleg. Publicul românesc înțelege, da'nu le place. Lor le plac manelele. (De ce crezi că le-a plăcut atît?) - Pentru că ei nu mai au tradiție, nu mai au nimic, decît sumo. Erau ca *furnicile. Ei au iubit mult România, țări dezvoltate nu aveau nici 10% din spectatorii noștri. La Seven Space dădea călușul, Maramureșul, Oașul. „Și-nc-o dată, măi olteni,/ Ca la noi, la Cezieni!", strigau [și] popii din sală. Media zilnică de oameni care vizitau expoziția era între 350 și 500.000 de oameni. 120 de țări au fost, la 119 nu puteau să vadă ce vedeau la România.*

Era expoziția cît comuna noastră cred, și era om lîngă om. Am fost la belgieni, la nemți, la ucraineni, la ruși. Cred că la noi a fost cel mai frumos că am avut folclor și bucătărie cu mîncăruri tradiționale. Ăilalți aveau de vînzare fel și fel de lucruri.

Mergeam legănat. După ce terminam de cîntat, ei credeau că s-a terminat programul. Eu mă retrăgeam în partea aialaltă, în stînga lor, și începea călușul. Și cînd intrau ăștia, mamă-mamă-mamă! Aplauze pîn' la cer, pînă deasupra pavilionului. Era pavilionul, cred c-avea 50-60 m, era înalt. (Le plăcea.) - Da. Și cînd terminau, nu-i lăsa să plece. Cînd ieșeam din program: „Arigato, arigato!" nu știu cum dracu' mai ziceau. Eu zicem: „Bravo, bravo!" „Bravo, bravo!" „Fir-ați voi ai dracu' să fiți." Eu îmi puneam vioara pe toc, veneau grămadă acolo, mi-era frică că calcă pă vioară. Erau de-ăstea bătrîne, făceau: „Enescu, Enescu." „Fir-aș io al dracu', să mă vezi la porumb, la cules!" Da' unii erau încuieți rău de tot, erau încuiete. Eu stam colea, ea făcea: „Foto, foto?" „Da, hai foto."

Se duc ăștia pe vale pe-acolo, cînd îi văd – doi pești uite-atît. Oaleo! Erau cu buline roșii, cu buline negre. „Ce dracu' pești sînt ăștia, mă?" Erau mari. „Gata. Dode, căpățînile le faci ciorbă, și restul frigem, o lună mîncăm de-aicea." Ce, mă, nu erau buni, n-aveau gust. I-au lepădat, 4 pești uite-atît.

Acasă, cînd ne-am întors, domnul director a dat telefon din București: „Maică, fă o pîine caldă și cu făsui." Ciorbă. Și nevastă-mea a auzit, a fost pe-acolo. „Tanti Viorico, gătește că o să vină nea Costină, să-i faci de mîncare, că-s morți de foame."

Toți seamănă unul cu altul. Japonezii erau niște oameni scunji, cam semănau toți la fel, erau mopși așa, parcă erau, ochii mici.Și n-aveau gust să se-mbrace, ziceai că-i la noi la un bal mascat. (Și japonezele?) - Și japonezele... unele erau mai frumoase, altele erau mai urîte, în general erau cam urîte. Știi care-mi plăceau mie femei? Ălea cu ălea la spate. Sînt unele care-și pun niște ălea la spate. Avea, ziceai că e o perină la spate. Ea, alea, alea mi-au plăcut. Mai erau, mai erau. Ce vă spuneam eu, mă? Aveau ălea mici.

Adevărul că și ele, femeile japoneze, cînd veneau românce de-ale noastre pe-acolo, maramureșene, știi cum se uitau la ele, că le plăceau și lor! - Dezvoltate bine [maramureșencele]. Ăștia stăteau toată ziua cu zgarda de gît, cu aparatul de fotografiat. Zic: "Tătare, fir-ai al dracu', te văd eu la cules, la porumb."

Auzi, toate limbile de pe pămîntul ăsta cred că le-aș înțelege, nu le-aș înțelege, aș avea ceva idee. Da' la ăla nu s-a putut nici un cuvînt. Ne învățasem cu ei pînă la urmă. Eu cred că din toate țările aș înțelege, da' la ăia n-ai ce să-nțelegi.[9]

Încântați de „misiunea diplomatică" pe care au primit-o, călușarii olteni care au străbătut mapamondul în ultimul deceniu sunt gata să relateze cu o savoare deosebită felul în care au impus această tradiție la manifestările în cadrul cărora au evoluat. Ceea ce le asigură succesul dincolo de hotarul satului și al județului este însă măiestria artistică, virtuozitatea coregrafică și nu mesajul ritual sau prestațiile de tip comic și asta nu numai fiindcă nu ar fi înțelese, ci și fiindcă în concepția lor, elementele magico-rituale și cele care prin râs exorcizează răul nu trebuie sa fie revelate în afara timpului și spațiului consacrat.

Prin urmare, Călușul funcționează ca o emblemă identitară cu bogate și puternic afimate valențe de păstrare și afirmare a zestrei culturale capabilă să racordeze trecutul la prezent și viitor și să surprindă prin capacitatea de a comunica dincolo de spațiul genetic.

NOTE

[1] Dim. Cantemir – Dim. Cantemir – **Descriptio antiqui et hodierni status Moldaviae** (1716), publicată la Hamburg sub titlul „Historisch-geographische und politische Beschreibung der Moldau" în A.F. Büsching's Magasin für die neue Historie und Geographie, III-IV (1769-1771)

[2] Franz Joseph Sulzer – **Geschichte des transalpinischen Daciens** (II), Wien, 1781

[3] Samuil Micu – **De origine Daco-romanorum**

[4] Ovidiu Bârlea - **Eseu despre dansul popular românesc**, București, Cartea românească, 1982, p. 35 squ.

[5] Mihai Pop – "Călușarii români la Londra și realitatea folclorică a Bucureștilor" în Sociologie românească III, nr. 10-12, 1938

[6] Cf. Gail Kligman – **Călușul – transformări simbolice în ritualul românesc**, București, Editura Univers, 2000; *** - **Sărbători și obiceiuri (corpus de documente etnografice) vol. I (Oltenia)**, coord. Ion Ghinoiu, București, Ed. Enciclopedică, 2001 și Bloland, Sunni, Giurchescu, Anca - **Romanian Traditional Dance: A Contextual and Structural Approach**. Wild Flower Press, Mill Valley, California, 1992 (1995)

[7] Cf. http://mainweb.hgo.se/amnen/etnologi.nsf

[8] Cf. Nicolae Constantinescu – **Lectura textului folcloric**, Ed. Minerva, București, 1986, p. 65

[9] Fragmente din interviurile realizate de Monica Beatrice Bercovici (cercetătoare la Institutul de Etnografie și Folclor „C. Brăiloiu") cu membrii grupului de călușari din Cezieni care au reprezentat România la Expoziția Universală Aichi 2004.

THE ROMANIAN MEN'S FOLK DANCE (CALUSARUL) – A PARABLE OF INTEGRATION

Summary

The most profitable export image for a community is the traditional culture but especially their folk dances. Among all the traditional dances, the Romanian men's folk dance named C*alusarul* was the most representative Romanian dance and it also became like a symbol for our nation. Nowadays there are two stages of this traditional dance: one stage is for preserving the dance in the old traditional way and another stage is to transform the dance into a beautiful show performed by the people who represent our country abroad. The fact that this Romanian dance (*Calusarul*) was included by UNESCO in the world patrimony was an important reason for the performers to continue to practice it abroad.

SUPRAVIEȚUIREA IDENTITARĂ PRIN PĂSTRAREA TRADIȚIEI LA ROMÂNI.

Studiu de caz: ofranda funerară în satele de pe Oltețul inferior

Emilia Tomescu

În cadrul procesului de globalizare și pentru a evita uniformizarea se impune păstrarea identității. La fel cum în societate se impune păstrarea identității personale, în dialogul mare al Uniunii Europene dar și în cadrul celui internațional se impune păstrarea identității naționale.

În ceea ce ne privește, noi românii avem încă elemente de tradiție arhaică, păstrate în mentalitatea colectivă.

Asertiunea lui Vasile Băncilă că omul se poate defini prin cultură și că ideea transcendentului este sâmburele acesteia, este întru totul valabilă pentru demersul nostru. „Valoarea unei culturi depinde de felul în care captează, organizează și valorifică viziunea realităților adânci, ultrasensibile[1] . În cazul culturii noastre tradiționale, încă mai poate fi sesizată esența religioasă a valorilor strămoșești. În antropologia modernă este tot mai prezentă ideea cercetării și înțelegerii vieții grupurilor sociale, prin raportare la valorile culturale caracteristice[2] .

Strategia ofrandei în general, și a ofrandei funerare în special, este direcționată spre a restabili ordinea și a echilibra psihic individul și grupul de referință în momentul de liminalitate generat de criza pierderii unuia dintre membri, moartea reprezentând pentru tot grupul o experiență limită. Ofranda funerară își continuă funcționalitatea în timp, manifestând-o cu fiecare sărbătoare calendaristică de peste an și fiind în legătură neîntreruptă cu un puternic cult al strămoșilor, numit azi „pomenirea morților“, sau „moși“. Strategia ofrandei funerare cumulează astfel funcții importante, cu valori paradigmatice – ca „strategie de comportament și ca simbol al stabilirii armoniei și înțelegerii“[3] bazate pe comunicare și comuniune în cadrul grupului, dar și cu transcendentul.

Contextul spațial (geografic și etnografic) al cercetării noastre este dat de zona circumscrisă de localitățile: Vlăduleni, Greci, Osica de Sus (Mare), Osica de Jos (Mică), Ostrov, Tomeni, Văleni, Brâncoveni, Fălcoiu, Cioroiu, Șopârlița, Dobrun, Pîrșcoveni, Braneț, Piatra Olt-sat. Localitățile subliniate se află situate pe formațiunea geologico-geografică numită popular „Brazda lui Novac“, sau „Valul Traianul“, aflată între râul Olt și afluentul acestuia, Olteț. Centrul cercetării noaste îl reprezintă comuna Osica de Sus, localitate atestată documentar în 1495 printr-un hrisov, prin care domnitorul Radu cel Frumos dă jupânului Iariciul din Osica a treia parte din moșia acestui sat. Pentru celelalte localități mai apropiate atestările documentare datează din: 1489 – Tomeni, 1558 – Vlăduleni, 1787 – Greci. Osica de Sus păstrează până în prezent numele părților sale componente, care funcționează ca niște „cartiere“ și care, probabil, au fost satele care au format-o: Vlăduleni, Modorani, Mărculești, Medinți, Linia Curții și, în centru, Osica de Sus.

Este foarte posibil ca în timpul ocupației romane să fi existat aici o așezare stabilă, având în vedere că localitatea este situată pe fostul drum imperial roman, ce unea Dunărea cu defileul Oltului. De asemenea, Osica de Sus se află la aproximativ 7 km de satul Reșca (comuna Dobrosloveni, județul Olt) – unde se găsesc ruinele orașului roman Romula (plus două castre), cu rang de municipiu în timpul lui Hadrian, și de colonie în timpul lui Septimius Severus.

Astăzi se pot vedea ruinele clădirilor, templelor, termelor. Orașul roman a fost construit pe vatra unei vechi așezări geto-dacice care, la rândul ei, dovedește o veche tradiție de locuire – atestând descoperiri bogate, datând din mai multe epoci istorice: neolitic (Culturile Vădastra și Sălcuța), epoca bronzului (Cultura Verbicioara), prima epocă a fierului (Cultura Basarabi). În orașul Romula, pe baza descoperirilor arheologice, a fost atestată conviețuirea localnicilor daci și a noilor „veniți de pe întreg cuprinsul Imperiului, dar vorbind latina și purtând cultura tipică pentru provincii“[4] .

Contextul temporal al cercetării noastre asupra ofrandelor funerare din zona menționată este cel al sfârșitului de secol XX și al primilor ani ai secolului al XXI-lea.

În urma cercetărilor întreprinse pe teren am constatat existența unei complexități remarcabile în ceea ce privește tipurile de ofrandă funerară. Complexitatea este datorată atât varietății tipurilor de ofrandă în uz cât și vechimii pe care acestea o reflectă. În ceea ce privește împletirea elementelor precreștine cu cele creștine se remarcă o impresionantă armonie.

Pentru o analiză mai fluidă am împărțit ofrandele în trei grupe structurale: a) în funcție de momentul în care ofranda este dată; b) după natura sau materialul din care este făcută; c) după nivelul la care funcționează.

În cadrul primei grupe de ofrande, distingem ofrandele oferite înainte de moarte, care pot fi la rândul lor de două feluri și ofrandele date după moarte, la anumite intervale de timp, ritmate conform datinii. Înainte de moarte, ofranda poate fi dată de un om sănătos și în putere ca pomană din viață, motivația fiind „să găsim după ce murim. Dăm ca și la pomana de mort“.[5]

„De obicei, cei care nu mai au rude, își fac pomenile din viață. Cine vrea. Nu se face colivă. Nu sunt bogate ca la mort și în loc de „veșnica pomenire“ se cântă „mulți ani trăiască“. Principali sunt colacii. Capetele se pot concentra. Omul poate să își facă mai multe capete într-un an“.[6]

„Persoana vrea să-și facă pomenile și să moară liniștită că are toate rânduielile făcute până la șapte ani. De teamă ca între timp să nu moară, face mai multe într-un an. Capetele se fac de obicei toamna, când se culeg viile și se face vinul. Cei care nu mai au urmași, își fac pomana (capetele), în special femeile. Se zice că l-a scos la 7 ani. Mama și-a făcut până la 7 ani.“[7]

Tot înainte de moarte, dar de data aceasta pentru muribund, pentru ușurarea plecării sufletului, se pot îndeplini anumite acte rituale cu valoare de ofrandă, cum sunt: rugăciunea individuală sau în familie, cât și rugăciunea publică, la biserică. Se aprinde lumânarea la căpătâiul celui aflat în pragul morții și, de asemenea, sunt îndeplinite Sfintele Taine ale Bisericii: maslul, spovedania și împărtășania.

Ofrandele care se dau după moarte, la anumite intervale de timp, sunt ritmate conform datinii: imediat după moarte (ofrandă de pâine și apă, de lumină și rugăciune), până la înmormântare (ofrandă alimentară, rugăciune, tămâie și lumină, la înmormântare(pomană mare cu toate tipurile de ofrandă), după înmormântare, la trei zile (pomană), la nouă zile (pomană), la trei săptămâni (pomană), până la 40 de zile – marea ofrandă de apă (căratul apei) și tămâie (40 de zile, mormântul este tămâiat în fiecare zi), sărindarul (rugăciunea zilnică timp de 40 de zile a preotului pentru sufletul care se pregătește să părăsească această lume definitiv). Urmează marea pomană de la 40 de zile când ofrandele sunt foarte bogate în alimente și în obiecte de uz personal (haine, mobilă și diverse alte obiecte), la 6 luni (pomană), la un an (pomană), în fiecare an sau chiar la fiecare 6 luni (pomană), până la împlinirea a 7 ani de la deces (unii fac chiar până la 9 ani) când se face din nou o pomană mare și se consideră că s-au îndeplinit toate rânduielile. După 7 ani, sufletul pomenit este asimilat strămoșilor (moșilor) și va fi pomenit de urmași la Moși, la toate sărbătorile mari, la ziua numelui și ori de câte ori este pomenirea morților.

Din punct de vedere al materiei din care este făcută, ofranda funerară este foarte diversă. Predominantă este ofranda alimentară formată din colaci, grâul fiert, colivă, apă, vin și diferite alte alimente (de post sau de dulce) oferite la mesele de pomană. Pe lângă alimente sunt oferite ca ofrandă: o găină (groparului), semnificând sacrificiul unei vieți, pânza cu care se coboară sicriul (tronul) în groapă se dă tot groparului, lumânările (ofranda de lumină), banii (pentru vămi), pomneții (șervetele cu bani și lumânare care se dau la înmormântare), tămâia (tămâierea în casă timp de trei zile și la cimitir timp de 40 de zile împreună cu pomenirile cu tămâiere și bocet la cimitir), flori. Putem considera ca fiind ofrande pentru cel mort – actul ritual de a trage clopotul, vestind vecinătății plecarea unui suflet, rugăciunile și bocetele, atitudinea plină de respect și liniștea ce domnește în casa celui plecat, crucea care se pune la capul lui în cimitir și care se numește încă „stâlp“, amintind de vechiul obicei precreștin de a marca mormântul, bradul care însoțește mortul „nelumit“ și muzică de nuntă de care acesta are parte. De asemenea, aducerea steagurilor bisericești în casa mortului cât și purtarea doliului de către cei apropiați. Tot ca ofrandă amintim fântânile și troițele făcute pentru sufletul mortului.

Parcurgând ritualul funerar de la un capăt la celălalt, putem observa bogăția impresionantă cât și diversitatea ofrandelor funerare practicate în zona noastră de cercetare, în acest moment. Chiar daca scopul cel mai înalt al ofrandelor vizează latura verticală, spirituală a ființei noastre, cea materială (exterioară) este și ea importantă, reprezentând suportul sentimentelor pe care cei rămași le nutresc pentru cel plecat de curând și, în general, pentru toți cei ce s-au retras în altă dimensiune. Avem aici o a treia perspectivă asupra tipurilor de ofrandă, care vizează nivelul de funcționare a acesteia. Ca act ritual, ofranda funerară are implicații profunde în întreaga mentalitate de tip tradițional, specifică grupului și comunității. Ea este prezentă în toate momentele ritualului, marcându-le și echilibrându-le: separare, limită, integrare.

Întrucât adevărata ofrandă, cea mai înaltă ca forma și care funcționează la nivel simbolic cu efecte multiple și complexe, este cea interioară, a memoriei afective a fiecărui membru al grupului de referință trebuie să remarcăm persistența în timp a cultului strămoșilor care, s-a păstrat viu și chiar foarte puternic, fiind susținut și de Biserică în Europa de Est. Învățătura creștină s-a împletit organic cu vechile credințe legate de cultul morților, potențându-le și adăugându-le în plan spiritual noi elemente, îmbogățindu-le și spiritualizându-le. Îndeplinirea ritualurilor cere, pentru a fi autentică, demnitate, curățenie și exactitate și, dincolo de toate, cere comuniune cu cei plecați, o comuniune cvasi-permanentă care, în zona noastră de cercetare, este ușor de sesizat.

Memoria culturală și afectivă a omului din zona noastră de cercetare este una de tip global, specifică mentalității tradiționale care are la bază gândirea mitico-simbolică. „Semnificația, evenimentul, emoția cu toate valențele lor simbolice sunt înscrise activ în modalitățile de cunoaștere formulate, ca și în modul specific de a fi al individului, al comunității umane care este etnia. Generațiile se urmează neîntrerupt: creatori, purtători și martori de însemne culturale ce îi definesc în unicitatea lor, pentru a-i ridica la un statut de participare universal – umană; fiecare rând de oameni poate spune: „memoria suntem noi.“[8]

Pomenirea moșilor reprezintă un act ritual străvechi, de sorginte precreștină păstrat în cultura românească tradițională până astăzi. Prăznuirea lor este o sărbătoare, inițial profană, dar ulterior acceptată în calendarul creștin ca „sâmbăta morților“ sau „pomenirea morților“. Moșii reprezintă un ritual periodic, ritmat de datină și sunt prezenți doar în zona sud-estului european (la români, bulgari, sârbo – croați, ucrainieni și bieloruși). În vestul Europei, Biserica a asimilat cinstirea de tip arhaic a străbunilor, reducând-o la o zi (1 noiembrie).

În spațiul românesc, celebrarea moșilor a fost introdusă progresiv de Biserică în rândul sărbătorilor mobile, astfel că avem în prezent în calendarul ortodox o mulțime de zile de pomeniri ale morților, inclusiv moși, cu precădere la începutul marilor perioade de post. Există însă și alți moși, de-a lungul anului calendaristic legați astăzi de sărbătoarea câte unui sfânt mare. Pomenirea moșilor implică mersul la cimitir cu lumânare și tămâie, la biserică pentru slujbă, dar și o masă de pomană sau cel puțin împărțirea unor ofrande alimentare. Toate aceste acte rituale însoțite de ofrande au scopul de a întreține comuniunea cu strămoșii care, de altfel este indestructibilă, fiind un element arhaic păstrat în timp: „morții nu sunt morți, ci doar mutați; ei își iubesc urmașii ca bătrânii pe copiii lor“.[9] Revenirea aceasta anuală a sufletelor strămoșilor (între Ajun și Bobotează, între Joia Mare și Rusalii) reprezintă un ciclu permanent care întreține comuniunea dintre cele două planuri de existență.

În ciuda schimbărilor și înnoirilor inerente, ritualul moșilor s-a păstrat fiind însoțit de o trăire vie și profundă atât la români cât și la vecinii apropiați. La romani cuvântul moș este de origine traco-dacă, fiind înrudit cu termenul albanez (moshe) și aparținând probabil fondului străvechi illiro-traco-dacic. Termenul aparține deci „vechiului fond autohton carpato- balcanic“.[10] Împreună cu pomenirea morților care se face la începutul fiecărui post dar și la fiecare sărbătoare mare, pomenirea strămoșilor (moșii) este foarte importantă în zona cercetării noastre. Prelungind vechiul, străvechiul chiar obicei al „primițiilor“ la fel ca și vechile sacrificii ale primelor născute dintre animale, primele produse agricole dăruite exprimă „ideea de jertfă, de renunțare (...) în favoarea Divinității“[11] cât și a strămoșilor la noi azi. Aceste ofrande erau numite la vechii evrei „primiții“ și reprezentau „pârga roadelor“. Astfel, la seceriș, se aducea ca ofrandă „cel dintâi snop de orz sau grâu“ (Ieșirea, 23,19)[12], „la culesul viilor și al măslinilor la fel“ (Numerii, 18, 12)[13], „la al patrulea an din fructele pomilor“ (Levitic, 19, 23-24)[14], „cele dintâi născute ale turmei, lână (Deuteronomul, 18, 4)[15], miere, pâine. Aceste ofrande nu se ardeau cu celelalte sacrificii ci se ofereau preoților spre hrană“ (Numerii, 18, 8-13).[16] Practica aceasta „de a oferi Divinității din cele mai bune roade ale pământului nu aparținea în exclusivitate israeliților. Toți oamenii de pretutindeni și din totdeauna s-au simțit îndatorați față de Divinitatea protectoare“.[17] Astfel, oferirea primițiilor ca „cele mai bune produse ale pământului apare ca o recunoștință față de Dumnezeu, stăpânul tuturor pentru ca își trimite cu prisosință binecuvântarea sa asupra omului.“[18] În Ieșirea (cap. 23, 19 și 34, 26) se spune: „să se aducă în casa Domnului Dumnezeu pârga din roadele țarinii“, iar în Deuteronomul (cap. 18,4-5) „pârga de la grâu, vin, untdelemn, lână“. Aducerea primițiilor la Templu era un semn de recunoștință față de Divinitate, dar și o mărturie de credință în Dumnezeu (Deuteronomul 26, 5-10).[19] La fel și „romanii aduceau ca sacrificiu zeiței Ceres primele spice pe care le secerau vara.“[20] Acest obicei este continuat în Creștinism prin depunerea primelor sau ultimelor spice de grâu la icoană.

Reprezentând un obicei străvechi, fiind definit cu un termen preroman, obiceiul moșilor la noi derivă probabil din datinile și obiceiurile tracilor care potrivit lui Vasile Pârvan „aveau un foarte elaborat cult al strămoșilor: cei morți erau considerați apărători ai celor vii, de aceea li se aduceau prăznuiri și închinări."[21] Primiții sau „jertfa roadelor dintâi" reprezintă la noi „cele dintâi poame ori roade ale pământului, pe care oamenii de la țară obișnuiesc să le aducă la biserică, drept prinos lui Dumnezeu și să le împartă apoi săracilor."[22] Ofranda precreștină de veche tradiție a fost inclusă în cultul oficial al Bisericii noastre, astfel că în „Liturghier (1974) întâlnim texul „Rugăciune când se aduce pârga din poame" iar în „Molitfelnic (1984) avem „Rugăciune la aducerea darurilor de pârgă."[23]

Fiind o sărbătoare precreștină care se împletește adesea cu sărbătorile mari ale calendarului creștin – ortodox, prăznuirea moșilor are o frecvență destul de mare, astfel că de la Moșii de iarnă (februarie) și până la Moșii de toamnă (octombrie) – Sf. Dumitru, putem număra aproximativ „20 de alți moși".[24] În calendarul ortodox, numeroși moși sunt asimilați zilelor de pomenire a morților (sâmbăta morților). În zona noastră de cercetare se dă de pomană pentru morți: la Crăciun (produse ale porcului), la începutul postului mare (Moșii de piftii), în timpul Postului Mare (la Bunavestire – pește), în Joia Mare (se dă de pomană o ulcică de lut cu apă și cu floare la tortiță), la sărbătoarea Paștelui, pe lângă celelalte ofrande alimentare se dă și ou roșu, în mai (Moșii de cireșe sau Moșii de vară – se dau cireșe în buchețele, în drum la trecători), în iunie (de Rusalii, de Sf. Petru și Pavel se dau mere dulci și castraveți, tăiați în patru cu sare), în iulie (de Sf. Ilie se dă porumb fiert), în august (la Schimbarea la Față a Domnului și la Sf. Maria se dă pepene roșu), în septembrie, de ziua Crucii (fiind toamnă se culeg viile) se dă din primul must care curge. Mustul se dă de pomană în oale de un litru sau de jumătate de litru, pomana fiind însoțită de struguri de toate soiurile. Se dau struguri celor care nu au vii, cât și mere și pere. La 1 noiembrie, fiind început de post, se dau de pomană produse alimentare specifice anotimpului.

Ca regulă generală și ca act ritual de veche tradiție, femeile mai în vârstă nu gustă din trufandale sau din produsele pentru pomană. Mai întâi fac cruce pe ele în numele celor pentru care se dă pomana, și în numele lui Dumnezeu și apoi ies în stradă și le dau de pomană, mai ales copiilor. Pomenirea morților se face de-a lungul întregului an, la fiecare sărbătoare mare sau chiar în fiecare duminica, după posibilități. Întotdeauna însă, ofranda alimentară, specifică datei respective din calendar, este însoțită de colac și lumânare. La 9 martie, pentru cei 40 de Mucenici, se fac covrigi în formă de opt. Aceste forme sunt derivate din colacii antropomorfi de tradiție precreștină și se numesc bradoși.

În prima sâmbătă de pomenire de la începutul posturilor mari se face parastas pentru toți morții(strămoșii) cu colacii capului, colivă, vin, lumânare, tămâiere și colăcei de împărțit, plus primiții de sezon. Apoi, în fiecare sâmbătă a morților se face ceva simbolic și se merge la biserică. Se observă astfel cum credința strămoșilor daco-geți în nemurirea sufletului s-a perpetuat, poporul român păstrând-o și întreținând-o prin practica rituală „cu iz păgân a atâtor moși, dintre care unii au o semnificație specială“.[25] Aceste sărbători de Moși, definesc o spiritualitate străveche oferind un element de identitate culturală.

NOTE

[1] Ofelia Văduva, Magia darului... p.17

[2] *Ibidem*

[3] *Ibidem*, p.70

[4] Radu Florescu, Hadrian Daicoviciu, Lucian Roșu, *Dicționar enciclopedic de artă veche a României*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980, pp. 291 – 292

[5] Ofelia Văduva, *Magia Darului*, op. Cit. p. 242.

[6] Silvia Mandă, 67 de ani, asistentă medicală, născută în Osica se Sus, județul Olt.

[7] Gheorghița Mandă, 63 de ani, medic, născută în Osica de Sus, județul Olt.

[8] Florica Elena Lorinț, *Însemn de memorie culturală: instantanee antropo-cosmogonice din tradiția satului românesc*, REF, tom 39, nr. 56, București 1994, p. 493.

[9] I.C. Chițimia, *Moșii – un element străvechi de cultură românească populară*, REF, tom 32, nr. 4, București, 1987, pag. 323

[10] Ion Ghinoiu, *Panteonul românesc*, p. 124.

[11] Petre Semen, *Arheologia biblică în actualitate*, pag. 192.

[12] *Ibidem*, pag. 205

[13] *Ibidem*

[14] *Ibidem*

[15] *Ibidem*

[16] *Ibidem*

[17] *Ibidem*

[18] *Ibidem*

[19] *Ibidem*

[20] Ofelia Văduva, *Spații sacre în interiorul locuinței tradiționale*, REF, tom 39, nr. 5-6, București 1994, pag. 480.

[21] Vasile Pârvan, apud. Emilia Pavel, *Jocul cu măști în Moldova, obiceiuri arhaice*, REF, tom 42, nr.3-4, pag. 229.

[22] Gheorghe Pavelescu, *Ofranda din pârgă*, în Istorie și Tradiție în spațiul românesc, vol. 2, Sibiu, 1996, pag. 115.

[23] *Ibidem*

[24] I.C. Chițimia, *Op. cit.*, pag. 323

[25] *Ibidem*, pag.324.

IDENTITY SURVIVAL FOR THE ROMANIANS BY KEEPING ALIVE THEIR TRADITIONS

Case study: funeral offerings in the villages along Lower Oltet River

Summary

Our research is based on a holistic perspective and aims at displaying the coherence of the traditional thinking regarding death and, at the same time, at emphasizing that, for those preserving the traditional mentality, the sacred symbols still function. They mediate between the person and the group, between the person and the world and especially between the person and the other world. Functioning as a mediator at all these levels, the offering reveals and fulfils a lot of functions of which the therapeutic one is predominant.

Our field research was done in the ethnographical area between Olt and Olteț- two rivers in the south of the country, not far from the Danube. In this area the funerary rituals are still functional, preserving a rich tapestry of Christian and pagan elements, all displaying an ancient vision on the world.

AZ IDENTITÁS FORMÁI: A TÉRFOGLALÁS KÖZÖSSÉGI KÓDJÁNAK OLVASATAI MAGYARKANIZSÁN I.

Klamár Zoltán, Ászód (Hu)

msgr **Tari János**
magyarkanizsai-adorjáni plébános,
pápai káplán emlékének

„Távol legyen másban dicsekednem, mint
a mi Urunk Jézus Krisztus keresztjében."
Pál levele a Galátziabeliekhez 6. 14.

Identitástartalmak és tárgyiasult térszerkezeti elemek

A nemzeti identitásnak, mint a közösséghez tartozás kifejezésének óhaja megkerülhetetlen szükségszerűség egy többnemzetiségű közegben. Ennek a törekvésnek többféle külső kifejezésformája lehet. Csak utalásszerűen említjük az építkezést, viseletet, díszítőművészetet, mint közösségi jelkódot. Mindennek könyvtárnyi irodalma van a nemzetközi etnográfiai kutatások eredményeképpen még napjainkban is jelennek meg kis- és nagy monográfiák, melyek falvak, régiók nemzeti kultúráját tagolják ily módon. A 20. század második felében, a 21. századról nem is beszélve – a globalizáció mind kifejezettebb hatásának köszönhetően –, a fentebb említett táji különbségek fokozatosan mosódtak/mosódnak el. E miatt a térkijelölés nemzeti színezete – mint az egyik lehetséges válasz a hasonulási folyamatok megállítására, azok lassítására – egyre inkább tetten érhető, vagyis a „mi" és „ők" elkülönülés, akár egy településen belül, napjainkban a térfoglalásban – kijelölésben jut kifejezésre és tördeli szét az épített és táji környezetet.[1] A közösségi térfoglalás igen nagy múltra tekint vissza Magyarkanizsán, hiszen a 18. század elején, az újranépesedő településen már állítottak jeleket. A keresztek, képoszlopok a városban és annak határában ekkor még főként vallási tartalmat hordoztak. A jelenség később, a 19. században, de különösen annak végén, illetve a 20. században mind kifejezettebb etnikai töltetet kapott. Úgy tűnik a folyamat a 21. században is folytatódik, sőt az új évezred első esztendeiben erős politikai színezete lett. A korai időszakban, főként a 19. század második felében állami és önkormányzati akarat tükröződött a város tereinek, utcáinak kijelölésében, elnevezésében. A 20. század elején már kizárólagossá vált a mindenkori állam politikai akaratának érvényesítése. Ez a tendencia folytatódott egészen az ezredfordulóig, mikor is az önkormányzati törvény lehetővé tette a viszonylag szabad földrajzi névadást vagy névváltoztatást. Így történhetett meg, hogy a hivatalos szerb településnévből Kanjiža-ból a Szerbiában hivatalos magyar nyelvhasználatban Magyarkanizsa lett, illetve számos utcának és térnek megváltoztatta az önkormányzat és a helyi hatalmat akkor gyakorló magyar párt az elnevezését. Mindez mutatja, hogy a változásokhoz hatalmi, politikai-etnikai töltetű akarat volt szükséges.[2]

Elemzésünk tárgya tehát többféle módon van jelen a magyarok és szerbek lakta település életében. A legrégebbi térkijelöléseknek vallási-etnikai színezetük van. Az ortodoxok és a katolikusok elsősorban vallási indíttatásból állítottak emlékeket a kezdetektől a 19. század második feléig, ám a későbbiek során már mind kifejezettebbé vált a szakrális kisemlékekhez kapcsolódó etnikai töltet.

A történeti-etnikai identitás is jelen volt/van a város utcáin, terein. Főként az utóbbiak hangsúlyos pontjaira állítottak/állítanak szobrokat, emléktáblákat melyekről a szemlélődő azonnal megállapíthatja, hogy melyik etnikai közösség jelölte meg és vette birtokába a teret, jóllehet a feliratok általában két-, de nem ritkán több nyelvűek. A dicső múlt és a tragikus, sorsfordító eseményeket megörökíteni vágyó nemzeti közösségek emlékművek, emléktáblák és síremlékek sorát állították város szerte.

A térmegjelölés egy újabb szegmense a lokális identitás tárgyiasult megszerkesztése. Talán itt mosódnak el leginkább az etnikai indíttatások. Számos olyan utcanévvel, szoborral, emléktáblával találkozhatunk a kutatott városi térben, amelyek elsősorban a helyi összetartozás tényét erősítik.

Végül vizsgálnunk kell a mindenkori hatalom identitás törekvését, mert ilyenre is volt/van példa a településen. Ezek a törekvések mindig a legfrekventáltabb lokális tereket célozták/célozzák meg és minden esetben parancsuralmi eszközökkel kényszerítették/kényszerítik rá akaratukat a közösségre. Sőt olykor, ha az érdeküknek megfelelt és koncepciójukba illett, az egyéni kezdeményezést is eltűrték. Így állíthatott emléket családjának egy holokauszt túlélő. A hatalom ilyen magatartása, a kettős mérce alkalmazása eredményezte a lokális identitás erősödését, a régi utcanevek és városrészek köztudatban tartását, a párhuzamosság gyakorlatát. Ennek több példája látható, olvasható a két világháború közötti városi sajtóban, főként a hirdetésekben. A hivatalos utcanevek mellett kiírták az impériumváltás előttit is. Ilyen módon segítették a régi földrajzi nevek továbbélését.

Napjainkra a lokális akaratot tükröző térkijelölést két, egyre erősödő folyamat is fokozatosan gyengíti: a gombamód szaporodó cégek, pénzintézetek feliratai, reklámjai tömegükkel semlegesítik a kétnyelvű utcanév táblákat, a menekültek valamint a déli szerb területekről érkező fürdővendégek pedig valósággal rátelepednek az utcákra, parkokra, kerthelységekre. Ily módon nyelvileg fedik el a közösségi tereket. Mindezek együttes hatásaként a városba látogató idegen legtöbbször nem érti, hogyan kerültek a közösségi terekre a miliőtől idegen térfoglalási objektumok.

A város etnikai térszerkezetének változása

A kistáj központjának számító, a Körös patak és a Tisza határolta ártéri teraszon fekvő település – 1920-tól a Szerb-Horvát-Szlovén királysághoz, majd az idők folyamán a szétesett Jugoszláviától a Szerb Köztársasághoz került –, az Árpád-kortól a török elleni felszabadító háborúk Bácskára való kiterjedéséig folyamatosan lakott volt.[3] 1686-tól azonban az átvonuló seregek és az időnként portyázó kisebb csapatok állandóan veszélyeztették a településen lakók létét és vagyoni biztonságát.

Alig hagyták el Ókanizsát[4] és sok más Tisza menti helységet addigi lakóik, máris újabbak érkeztek a helyükre: 1687 decemberében és 1688 januárjában, az elnéptelenedett településeket katonáskodó szerbek ülték meg.[5]

A lakosságcsere gyors lezajlását a vidéken járó térképész, Johann Cristoph Müller[6] 1706-os datálású térképe – Markt alt Kanisa – ugyan nem jelöli, de a részletes utcahálózatból azt a következtetést vonhatjuk le, hogy a beköltözők a szellemvárosban gyorsan kijavítható lakóépületeket, templomokat találhattak.[7] A szerbek folyamatos beköltözése a két zentai csata között azt eredményezte, hogy a 17-18. század fordulójára a táj teljesen elveszítette magyar lakossági többségét.[8]

A vidék polgárosítása az uralkodó Mária Terézia által összehívott 1741. évi országgyűlésen mondatott ki.[9] A megyei joghatóság a terület bekebelezésére többször is kísérletet tett, de a Haditanács vonakodott teljesíteni a megye által kikényszerített uralkodói intézkedést, és 1743-ban Ókanizsát és Martonost még tisztán határőr településnek tartották, melyek – a tanács szerint – nem voltak megyei joghatóság alá vonhatók.

A polgárosítást megelőzőleg, a szerb határőrök választhattak, hogy helyben maradnak-e és viselik a közterheket vagy az új dunai és szávai határőrvidékre költöznek. A maradók 1745. november 1-jétől viselték a közterheket.[10]

A magyar lakosság visszaszivárgása a 18. század első évtizedeiben megkezdődött, majd 1745-től tömegessé vált,[11] de szervezett telepítésre csak 1751 után, a kiváltságos kamarai területbe tartozó és szabadalomlevéllel ellátott, mezővárosi jogállást nyert[12] – egykori határőr sánc Ókanizsa – településre történt, amely elkezdte használni a Magyar-Kanizsa nevet.

1755-ben a magyarok aránya háromszorosa volt a szerbekének, majd egy évtizeddel később már 80%-ra emelkedett a magyarság lakossági túlsúlya. 1765-ben Magyar-Kanizsán 180 határőr házat írtak össze.[13]

Közel száz év elmúltával a 19. század eleji, vármegyei leírás településeket bemutató részében a következok olvashatók: *„Ó vagy magyar Kanizsa, jól épült vegyes magyar rácz m. v. a Tisza jobb partján, Szegedtol délre 3 ″ mérföldnyire. Számlál 9137, u.m. 7724 magyar kath., 1297 ó hitu, 4 evang., 112 sidó lak. Kath. Paroch. Templomú. Synagóga, Városháza. A helységtol ″ órányira van a Tisza révje, mellyen Torontálba járnak át. Határja mellyet a telecskai dombok hasítanak keresztül – szállásokra van felosztva. Földje fekete, s szép buzát, kukoriczát, sok kölest és dohányt terem. Marhatartása virágzó. A Tisza mentében, és a Körös ér körül sok posványai vannak.”*[14]

Az 1910-es népszámlálás adatai szerint Magyarkanizsának a tanyákon élokkel együtt 16655 lakosa volt. (A városlakók száma valójában 11783 lélek hiszen a tanyákon 4872-éltek.) Ebbol 28 német, 2 szlovák, 1 horvát, 329 szerb és 266 zsidó. Vallás szerint 16277 katolikus, 22 görögkatolikus, 53 református, 20 ágostai, 378 görögkeleti, 1 unitárius és 266 izraelita.[15]

Az 1981-es népszámlálás adatsoraiban még kimutatták a nemzetiségeket, de a felekezeti hovatartozást már nem: 11687 lakosa volt a városnak, ebbol 10410 magyar, 38 montenegrói, 75 horvát, 2 macedón, 2 muzulmán, 3 szlovén, 725 szerb, 11 albán, 40 cigány és 5 román. A vallási összetételre csak következtetni tudunk: a magyarok zöme katolikus, bár elenyészo számban vannak baptisták, szombatisták és jehova tanúi is. A szlovének, horvátok és a cigányok katolikusok, a szerbek, montenegróiak és románok görögkeleti vallásúak. Az albánok és a muzulmánok, utóbbiak boszniai és szandzsáki szerbek és a török hódoltság alatt váltottak vallást, moszlimok.

Összességében tehát azt mondhatjuk, hogy az eltelt háromszáz év alatt a város etnikai és vallási térszerkezete változott ugyan, de arányait tekintve megorizte a 18. század végére kialault kondíciókat.

A térkijelölés objektumainak szakralitása, vallási és etnikus kötodése

A szakrális tér rétegeit vizsgálva lényeges muködési elemeket állapíthatunk meg, melyek szintekre bontják az egységesnek tuno, egy-egy valláshoz szorosan kötodo tereket. A muködés, muködtetés jól tagolja a vallási szokáscselekmények tereit. Mindenek elott az individuum, a közösség és a felekezet szintjén.[16] Az egyháznak fontos tájszervezo, tájépíto, illetve a tájba szentségi teret aplikáló szerepe a barokk korban szakrális kisemlékek sorának létrejöttét eredményezte.[17] A 18. század elso fele még a didalmasan eloretöro katolicizmus térhódításától áthatott hétköznapok szakralitását mutatja a város térségében.[18] Egyik legrégebbi szakrális kisemléke Magyarkanizsának a korábban már említett, Johann Cristoph Müller térképén *Kalwarien Berg* – Kálvária hegynek nevezett dombon álló három homokko kereszt.[19] A keresztek szárvégei lekerekítettek, a középen állón még ma is megvan az öntöttvasból készült korpusz.[20] A várostól messze, a tájból kb. 10 méter magasan kiemelkedo dombon az egykori Szabadkai út metén fogadta a látvány a településre érkezot.

A fokozatosan terjeszkedo, egyre távolabbra nyúló házsorok a 20. század elejére értek ki a domblábhoz. Az út másik felén már korábban, a 19. század második felében, az 1859-ben nyitott temeto[21] , majd a 20. század elején, a temeto mögött épült újabb házsorok fogták keretbe a Kálvária dombot.

A város katolikus magyarsága a dombhoz vezeto út két szélére és a dombot kerülo körút mellé stációkat építtetett az elso világháború elott. A stációk téglából készültek, szoborfülkés képoszlopok, oromzatukon kis fakereszttel.[22] A fülkékben elhelyezett festményeket valaha csukható vastáblák védték az idojárás viszontagságaitól és csak Húsvétkor nyitották ki oket. A stációk állítási költségét gazdagabb paraszt-polgár családok vállalták. Nevüket az építmények lábazatában elhelyezett szürke muko táblákon örökítették meg. Az elso stáció táblája törött, felirata: „*... / dicsoségére emeltették: / Pósa József / és neje / Oroszi Rozália.*" A második stáció táblája törött: „*Isten dicsoségére .../ Sóti Lukács T.../férje Fehér M...*" A harmadik stáció táblája törött, a szöveg nagy részét lecsiszolták: „*.../ .../ és neje / Cseszkó Teréz.*" A negyedik stáció táblája ép, a feliraton csiszolásnyomok: „*Isten dicsoségére emeltették: / özv. Király Ágostonné, Fehér Erzsébet / és özv. Bali Andrásné, Tóth Teréz.*" Az ötödik stáció táblája hiányzik. A hatodik stáció táblája ép, rajta csiszolási nyomokkal: „*Isten dicsoségére emeltették: / Tukacs József / és neje / Dukai Veronika.*" A hetedik stáció táblája hiányzik. A nyolcadik stáció táblája ép: „*Isten dicsoségére emeltették: / Törteli Lukács / és neje / Szabó Klára.*" A kilencedik és a tizedik stáció táblája hiányzik. A tizenegyedik stáció táblája töredezett, szövege azonban olvasható: *„Isten dicsoségére emeltették: / Fehér Rózsa, Fehér Verona és / Fehér Judit."* A tizenharmadik és tizennegyedik stáció táblája hiányzik. A kálvária szakrális terének építményeit a város katolikus magyar lakossága emeltette és gondozta. Nyilvánvalóan ez egészen addig volt így, amíg a liturgikus funkcióját betölthette az építmény. A hatóságok a második világháborút követoen, a koalíciós évek végén betiltották a templomon kívüli szertartásokat, liturgikus cselekményeket. A nagy területen álló objektumegyüttest, kényszeruségbol ugyan, de fokozatosan elhanyagolták.[23]

A város legrégebbi datált szakrális kisemléke az 1866-ban emelt Nepomuki Szent János-szobor. A szent nagy népszeruségnek örvendett egész Közép-Európában – óvott a rossz hírtol, betegségektol, tuzvésztol, a szép halál elosegítoje is volt és a hajósok, vízimolnárok, tutajosok patrónusaként is számon tartották[24] –, nem csoda hát ha az *„AZ Ó KANIZSAI / ÁJTATOS HIVEKNEK / ADAKOZÁSÁBÓL"* is állítottak egy szobrot a Körös patak tiszai torkolatához.[25] Sajátos a szent szobrának sorsa, hiszen az 1960-as évekig, az eredeti patakmeder feltöltéséig állt állításának eredeti helyén, majd a Szent Orzoangyalok katolikus templomának kertjébe helyezték át az idoközben megrongált, fejetlen szobrot. Korábbi fotókon jól látszik, hogy a letörött bal kezét behajlítva ujját a szája elé tette, míg másik kezében keresztet tartott, rajta korpusszal. A katolikus hívek összefogásával „restaurálták" a szobrot és a megkerült szoborfejet a helyére illesztették. A homokko szobor ekkor újra kiszínesedett.

Még két szobor áll a templomkertben, az 1882-ben állított Pieta és az 1891-ben készült Szentháromság-szobor. Előbbi fehér márványból készült, az ülő Szűz Máriát ábrázolja ölében a halott

Jézussal. Felirata: *„Oh, ti mindnyájan / Kik átmentek ez uton / Figyelmezzetek és lássátok / Ha vagyon e fájdalom / Mint az én fájdalmam. / KÉSZITETTE / AZ ISTEN DICSŐSÉGÉRE / ÖZV: SMIDL VENCZELNÉ / SZÜL: SPORN MÁRIA VILHELMINA / 1882."* A szobrot állítató *„Özvegy Schmidl Venczelné, szül. Sporn Maria Vilhelmina vallásos érzelmétől indittatva Isten, és a B. Szent Szűz dicsőitésére egy díszes, buzgalmat emelő, és a fájdalmas szent szűznek a keresztről levett, és karjaiban tartó Szent Fiát jelképező kararrai márványból mesterileg készített szobor emeltetett templomunk udvarán, 1200 forintnyi költségen."*[26] A szobor fenntartására alapítványt hozott létre az özvegy, a 120 forintot vagyonára tábláztatta. Minderről az érseki hatóság jóváhagyását kérve levélben tájékoztatta Mészáros Ignácz prépost plébános 1882. szeptember 11-én az érseki hivatalt.[27]

A szobor a tér keleti felén, a kereszthajó bejáratához vezető úton áll. Habár az eredeti, mögötte vezető utat ma már nem használják és így intő feliratát sem olvassák, mégis sokkal inkább uralja a teret, mint a mellette álló, monumentális Szetháromság-szobor.

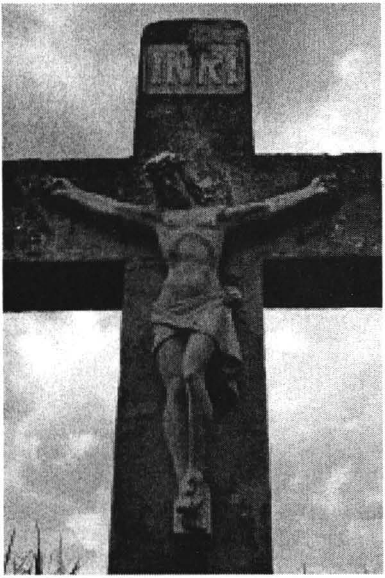
A homokkobol készült és igen rossz állapotban lévo alkotás a Bata család anyagi áldozatvállalásának köszönhetoen került felállításra: *„A TELJES / MEGOSZTHATATLAN / SZENT HÁROMSÁG EGY ISTEN / DICSOSÉGÉRE / EMELTETTÉK / BATA JÁNOS PÁL / BATA JÁNOS ANTAL / BATA JÁNOS JÁNOS / ÉS BATA ÉVA / MDCCCXCI."*

A 20. század elején folytatódott a terek szakrális kijelölése és még két alkotás került a város egy-egy forgalmas pontjára. A Jézus szíve-szobor egy igen lendületes, impresszív megfogalmazású, szecessziós talapzaton álló alkotás, melyet a Gazdakör székházánál, az egykori Szent István és Széchenyi utcák háromszög alakú kis teret formáló találkozásánál állítottak fel. A kolozsvári Szeszák Ferenc – Stróbl Alajos tanítványa volt – készítette alkotásért 16000 koronát fizetett egy módos paraszt-polgár család. Dedikációja azt is elárulja, hogy a felújítást is tehetős hívek vállalták: *„JÉZUS / SZENTSÉGES SZIVÉNEK / AJÁNLJA / BATA SÁNDOR / ÉS NEJE / REMETE VIKTÓRIA / 1908"* Talapzatán: *„ISTEN DICSŐSÉGÉRE JAVITTATTA 1975 ÉVBEN / DUKAI SÁNDOR / ÉS NEJE / NAGY HERMINA"* A szobor fenntartására az emeltető házaspár a Kegyes Alapok pénztárába háromszáz koronát tett le 1908. december 27-én, hogy annak kamataiból a későbbiekben a fenntartási költségeket fedezzék.[28]

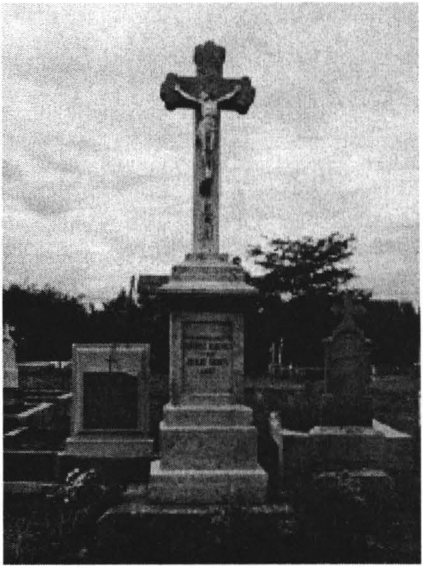
Kevésbé lendületes, inkább a szigorú egyházi megfogalmazású ábrázolásmódot követő Mária szíve-szobor az egykori Deák Ferenc és Árpád utcák találkozásánál lévő kis téren áll, közel a belvárosi Szent Őrzőangyalok templomához. A szobor állítás költségeit megint egy tehetős paraszt-polgár család vállalta: *„A / BOLDOGSÁGOS SZÜZ MÁRIA / SZEPLŐTELEN SZIVÉNEK / AJÁNLJA / DUKAI ANDRÁS / ÉS NEJE / DUKAI AMÁLIA / 1929. / ÓVÁRI J. / SENTA"* A dedikáció szövegéből az évszám és a szomszédos város, Zenta nevének írásmódja utal csupán arra, hogy a 20. század második évtizedében impériumváltás történt.

A szobrok mellett számos keresztet is állítottak a városlakók, elsősorban a településre vezető utak mentén, majd a 20. század első felében már a város fontosabb utcáinak kereszteződésében, illetve a főterekre is jutott a kisemlékekből[29].

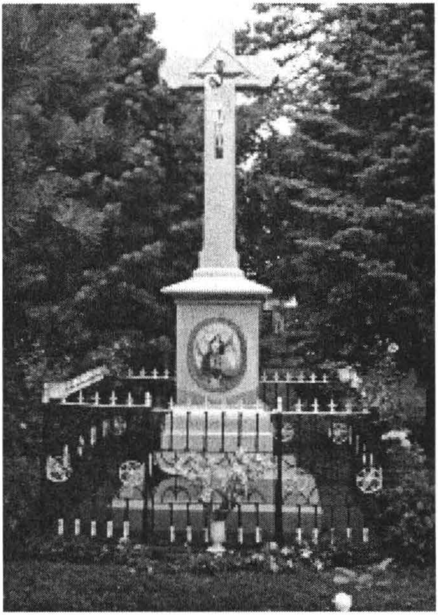
A város délnyugati bejáratánál, a Zentai út és a vasút között a szántók peremén áll a „Kík köröszt"[30], melyet napjainkban is rendszeresen kékre festenek. Dedikációja: *„KERESZTRE / FESZÍTETT / JÉZUS / KÖNYÖRÜLJ / RAJTUNK."* A kereszt lábazatához műanyag flakont erősítettek, amiben állandóan van virág. A szépen gondozott kisemlék egy



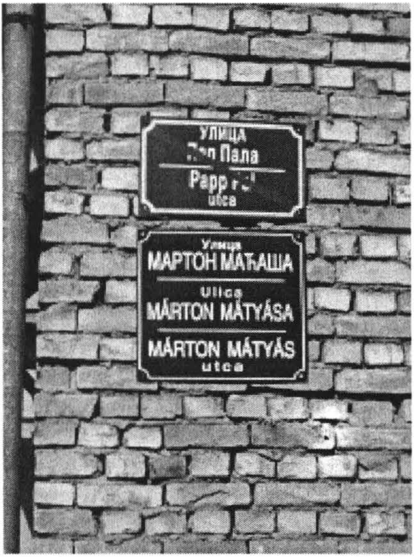
Az irótábor emlékműve



A „cigánylány” portréja



Az ortodox kereszt



УЛИЦА
Пала
Papp
utca
Улица
МАРТОН МАЋАША
Ulica
MÁRTON MÁTYÁSA
MÁRTON MÁTYÁS
utca

Régi és új utcanévtábla

korábban állított fakereszt helyére került. A Sóti család felmenői által állítatott és kidőlt fakereszt helyébe: *„Sóti Józs. János, Sóti Józs. Vincze és Sóti Józs. Lukács testvérek egy új, erős és csinos kőkeresztet állítottak 200 forintért.”*[31] Az állítás évében, 1902-ben harminckét forintos új keresztalapot is létrehoztak, melyet egy évvel később további hatvannégy koronával bővítettek.[32]

Zenta felől a város központja felé haladva a Járványkórház mellett áll a Borsos család által emeltetett kereszt: *„ISTEN DICSŐSÉGÉRE / EMELTETTÉK / BORSOS ANDRÁS / ÉS NEJE / SZABADOS ERZSÉBET / 1903.”* Még az állítás évében a Kegyes Alapok pénztárába száz koronát helyeztek letétbe Borsos András Ferenc és neje *„...a vásártér és a zentai országút összeszögellésén fölállított kőkereszt fönntartására ...”*[33] A keresztet kovácsoltvas kerítéssel vették körbe, lábazatához és kerítésére rendszeresen helyeznek virágot.

A Csákó-kereszt az egykori Újvárosi főutca és Hunyadi utca térré szélesedő sarkán áll. Az egyetlen kereszt a városban melyen az állíttató ragadványneve olvasható: *„ISTEN DICSŐSÉGÉRE / EMELTETTÉK / SZABÓ JÁNOS / CSÁKÓ / ÉS NEJE / PÓSA ROZÁLIA / 1903. / LÖWY M. / SZABADKA.”* A Kegyes Alapok pénztárába, a kereszt fönntartására száz koronát tettek az állíttatók, melynek kamataiból a kereszt fenntartását kellett biztosítani.[34] Míves kovácsoltvas kerítése mögé flakonokban virágot helyeznek a hívek és a kereszt gondozói.

A Szent Pál katolikus templom kertjében áll a Szécsi család által állíttatott kereszt: *„DICSÉRTESSÉK / A JÉZUS KRIŞZTUS / OVARY SENTA / ISTEN / DICSŐSÉGÉRE / EMELTETTE / SZÉCSI GYULA / NEJE / BATA ÁGOTA / ÉS LEÁNYUK / VIKTÓRIA / 1940”*[35]

A volt Zrínyi utca sarkán a vegyesbolt és Nagy Mátyás egykori vendéglője[36] közelében áll a Losoncz-kereszt: *„ISTEN DICSŐSÉGÉRE / EMELTETTÉK / LOSONCZ ANDRÁS / ÉS*

NEJE / DOBÓ JULIANNA / 1912 JUNIUS 28. / AURER SÁNDOR / ÁRVIZ U 35." Hátoldalán: *„TÁVOL LEGYEN MÁSBAN / DICSEKEDNEM, MINT / A MI URUNK JÉZUS / KRISZTUS KERESZTJÉBEN / GAL. 6. 14."* Az alapítók kétszáz koronát fizettek be a Kegyes Alapok pénztárába, mely összeg kamataiból a kereszt fenntartási költségeit kellett fedezni.[37] Az 1990-es évek közepén javították lábazatát és kovácsoltvas kerítését.

A városból kivezető, egykori Szegedi út Falu városrészen átvezető szakasza mellett, a régi szatócsbolt közelében áll a Koncz család által állíttatott kereszt: *„KONCZ JÁNOS / CSALÁDJAI. / 1934."* Napjainkban kevésbé szembetűnő, mert a fölé hajló fák lombjai takarják a szépen rendben tartott kisemléket.

A Horgosi út mellett, annak városba vezető szakaszánál áll a missziós kereszt: *„SZENT ÉV 1975"* Ez az egyetlen fakereszt a város területén.

A katolikus nagytemplom kertjében két kereszt áll, az egyiket a Sóti család állítatta és eredeti helyén a Szentháromság-szobor és templom főbejárata között található. Dedikációja igen lényegre törő: *„SÓTI ANDRÁS / CSALÁDJA."*

A Czérna-kereszt eredetileg a Fő tér sarkán, az egykori piactéren állt. A kommunista hatalom azonban a szerbek keresztjével együtt, mely a városháza előtt állt, áthelyeztette. Napjainkban a nagytemplom szentélyéhez simuló hittanterem előtt áll. Felirata: *„ISTEN DICSŐSÉGÉRE / EMELTETTE / CZÉRNA / SZILVESZTERNÉ / SZÜL. / TÉNYI ERZSÉBET/ 1903. LŐWY M. SZABADKÁN"* Az állíttató a Kegyes alapokba száz koronát fizetett be, hogy a kamatjövedelmek a *„...kis piaczon fölállított fehér márvány kereszt fentartásásra fordíttassanak."*[38]

A katolikus temetőkben – négy temetője van a városnak: két katolikus, egy szerb és egy zsidó – több középkereszt is van. A nagytemetőben a főút mellett két 19. századi, rendszeresen festett kereszt áll: *„EMELTETTE / LOSONC SÁNDOR / ÚJITATTA FIA / GYÖRGY."* és *„EMELTETTÉK / ISTEN KEGYELMÉBŐL / BICSKEJI IMRE ÉS / LÁSZLÓ ROZÁLIA / KÖLTSÉGÉN"*

A kistemetőben egy középkereszt áll a sírkertben, mellette harangláb. Rózsaszín márványból készült kereszt feliratának szövege: *„ISTEN DICSŐSÉGÉRE ÁLLÍTATTA / LOSONCZ FERENCZ / ÉS NEJE / DUKAY ÁGNES / 1887."* Húsz évvel a kereszt felállítása után idősb Losoncz Ferenc a Kegyes Alapok pénztárába nyolcvan koronát fizetett be, hogy annak kamataiból a *„...tóparti temetőben ugyancsak ő által föl állított vörös márvány kereszt föntartására alapul szolgáljanak."*[39]

A városban mindössze két szakrális kisemléket állíttattak szerb lakosok, illetve a szerb görögkeleti egyházközség. A Fő téri kereszt ma a Szent Mihály Arkangyal görögkeleti szerb templom kertjében áll. Elég későn, a 19. század második felében állították. A kereszt lábazatán a templom védszentje látható. Cirill betűs felirata információban gazdag:

„У СЛАВУ БОГА! / ПРЕЧАСТНОМ ПАСПЈАТУ ХРИСТОВОМ / ЗНАМЕЊЕОВО ПОДИЖЕ / ВЕРОЉУБИВА ПРАВОСЛАВНА СРБСКА / ОБШТИНА У СТАРОЈ КАНЈИЖИ / ГОДИНЕ 1871." Talapzatán: *„ ОБНОВЉЕН 1930 Г. / ИНДУСТРИЈА МРАМОРА. ДД. / СУБОТИЦА. / ОВАЈ КРСТ ОБНОВИЛА / ЛЕПОСАВА ШЛЕЗИНГЕР / 2005. ГОДИНЕ"*

(*Isten dicsőségére! / Dicsőséges oltalmazó Krisztusunknak / az emlékművet állíttatja / a hitszerető Pravoszláv Szerb / Egyházközség Ókanizsán / 1871. évben.* A talapzat szövege: *Felújítva 1930. é. / Márványipar R.T. / Szabadka / Ezt a keresztet újitatta / Leposava Šlezinger / 2005. évben.)*

A szerb temetőben álló középkereszt felirata:

„У СЛАВУ БОГА И ЧАСТ ГОСПОДА И СПАСА НАШЕГ / ИСУСА ХРИСТА / И ИЗБРАНИКА ЊЕГОВА / АПОСТОЛА И ЕВАНГЕЛИСТЕ... / СВ. ЛУКЕ / КУЧЕВНОГ ЗАШТИТНИКА ПОРОДИЦА / БОГОСЛАВЉЕНИХ ПОДИЖУ ОВО СВЕТО / ЋАСНО ЗНАМЕЊЕ ВАСЕ БОГОСАВЉЕВ ... / ОВОГА СВЕТА / ... АМИН / 1899 ГОД."

(*Isten és megmentő Urunk Jézus dicsőségére / az Úr kiválasztott / apostolának / Szt. Lukács / evangelistának a család oltalmazójának / Isten dicsőségére állították ezt a szent / emléket Vasa Bogosavljev / a világ... / ámen / 1899 év.*)

A Letopis vagyis a szerb templom és egyházközség történetét megörökítő évkönyvben az alábbiak olvashatók: *„Васа Богосављев подигао је крст на месту званом «свињске пијаце» за своту од 800 кпуна."*[40]

(Vasa Bogosavljev keresztet állítatott a disznópiacnak nevezett helyen 800 korona összegért.)

A fentiekből látható, hogy mennyire fontos egy közösség életében az egyház tájépítő, tájszervező szerepe. A templomokat – a szerbek 1773-75-ben, a magyarok 1768-ban és 1912-ben építették[41] – a város központjában, a főtér közelében vagy a település nagy forgalmú pontjain, hogy hangsúlyozzák jelenlétüket az épített környezetben. Ezt a gyakorlatot követte a tehetős paraszt-polgár réteg, amikor szakrális kisemlékek sorát állíttatta a településen.

Az első szakrális építményt a katolikusok távol a várostól, egy dombon emelték. A tájba épített kálvária a város egyetlen 18. századi emléke. Magyarország más tájain ebben az időszakban már számtalan vallási kisemléket állítottak. Bácska azonban ekkor élte legújabb kori benépesedésének alkalmasint eléggé zavaros korszakát, így nem csoda, ha Magyar-Kanizsa megtelepedő lakói nem a szakrális kisemlékek állításával voltak elfoglalva.[42]

Amint azonban a benépesedés nyugvópontra jutott, azonnal a figyelem középpontjába került a vallásos élet táji környezetbe való beillesztése. A 19. században nyolc szakrális kisemlék épült, ebből hatot katolikusok, kettőt ortodoxok emeltek.

Ha megvizsgáljuk ezeket az objektumokat, láthatjuk, hogy négyet a templomok köré szerveződő szakrális térbe, a másik négyet, pedig a liturgikus gyakorlatból következő egyéb szakrális térbe állítottak. A város főterén, a városháza és a szerb templom közelében állították fel a szerbek egyik keresztjüket. Míg a másikat a város egyik forgalmas pontján – közel a szerb temetőhöz –, a disznópiacon. A katolikus magyarok szintén a központban álló nagytemplomuk kertjében két szobrot, a két katolikus temetőben három keresztet és a Körös patak torkolatánál egy szobrot állítottak.

A 20. században még kilenc szakrális kisemlék került a város utcáira, tereire a katolikusok anyagi áldoztavállalásának köszönhetően, ebből kettő szobor. Két kápolna/ravatalozó is épült a katolikus nagytemetőben, mindkettő a 20. század elején. A szobrok a város fontos és forgalmas csomópontjaira kerültek. Az egyik keresztet a Főtérre állították, a Haynald Leánynevelő Intézet impozáns tömbje elé, hogy ellensúlyozzák a korábban a térben egyedül álló ortodox szakrális emléket. Ezzel a tér kétpólusúvá vált.

A város katolikus közössége tizennyolc kisemlék állításával jelölte ki az általa használt szakrális tereket a településen és határában. Az ortodoxok két keresztje is hangsúlyos térszerkezeti csomópontokat jelölt ki: a főtér mellett a disznópiac a város egyik nagy forgalmú, Zenta felé vezető útja volt. Később ennek a keresztnek a térkijelölő funkciója megváltozott, hiszen a szerbek temetőjébe átkerülve, az etnikum által kizárólagosan használt szakrális és kegyeleti térbe került.

Ha megvizsgáljuk a dedikációkat, láthatjuk, hogy a húsz kisemlékből mindössze kettőn nem olvasható az állíttató neve.

A két ortodox kereszt egyikén Vasa Bogosavljev, a másikon a Szerb Egyházközség szerepel állíttatóként.

Noha magunk is egyetértünk azzal a megállapítással, hogy a szakrális kisemlékek állításának gyakorlata vallási indíttatású és elsősorban a felekezeti, tehát: katolikus, görög katolikus és ortodox liturgikus térkijelölést szolgálta/szolgálja, mégis fel kell vetnünk a dolog nemzetiségekhez kapcsolódó vonatkozását is.

A város, mint közösség kultúráját vizsgálva szembeötlő annak történeti és térbeli tagolódása. A vallások felől közelítve sem kerülhetjük meg a kérdés etnikai töltetének problémáját. Gyakorlatilag azonos, keresztény kultúrkörhöz tartozó etnikumok alkotják a lakosságot, mégis már ennek vizsgálatakor szembesülünk a ténnyel, hogy az etnikai, szerb-magyar kettősség mellett az ortodox-katolikus vallási kettősséggel is számolnunk kell.[43]

Egy olyan közösségben, mint amilyet Magyarkanizsa lakossága alkot, óhatatlanul is felmerül a kérdés, hogyan alakultak ki a megjelölendő terek, milyen fontossággal bírtak a kommunitás életében. Nos, a törzsökösnek számító szerbek, akik a határőrvidéki korszaktól laknak a településen, és sokáig irányították annak ügyeit, a maguk számára ott álló templomukkal jelölték meg a főteret. A 18. század végével túlsúlyba kerülő magyarság csak a millennium utáni években érezte annak szükségét, hogy szakrális külsőségekben is megmutassa számbeli fölényét, jóllehet a vallásos lelkületű emberek számára mindig is létezett a szent és a profán élettér gyakorlati kettőssége.[44] Esetünkben tehát nem a vallások integráló, hanem sokkal inkább differenciáló szerepével van dolgunk.

A városban élő szerbség etnikai identitásának mindig fontos eleme volt a vallási identitás.[45] Egyházuk ráadásul „Isten igaz dicsőítését" – ortho doxa – a hívek anyanyelvén tette, ami erősítette őket hitükben és küldetéstudatukban egyaránt: határőr katonaként az ország földjét és a hitet harcosan védelmezték a folyó túl oldalán lévő hitetlenekkel szemben.[46] Később hasonló képen cselekedtek a többségbe került magyarsággal is. Ennek okán korán kialakultak a szakralizált etnikai határok, melyek a szerbség részéről a főtéri templomuk és a temetőjük körüli terekre korlátozódtak. A szakrális tér településen belüli elhelyezkedése és annak alkalmanként a közösség által koncentrált használata tökéletesen kielégítette az etnikus elvárásokat. Az ortodox Karácsonykor történő tölgyfaág égetés, az újévi örömlövés valamint a Húsvéti és a templombúcsúi körmenet alkalmával a közösség tagjai, a város központi terét használva mutatták meg önmagukat[47], vették birtokukba az általuk fontosnak tartott közösségi helyszíneket.[48]

A katolikus vallás integráló ereje főként abban mutatkozott meg, hogy a magyarság mellett élő kis számú német, szlovák és horvát telepes beilleszkedését és hasonulását segítette. Ennek okán a magyar tömb gyorsan fel tudta szívni a nem magyar etnikumokat. A valláshoz, szertartáshoz való ragaszkodás ebben az esetben az etnikai identitás feladásához vezetett. A beolvadás gyorsan, szinte egy generáció alatt lezajlott.[49] A szerbséget ez a fajta szívóhatás nem érintette meg.[50]

Az ortodox szerbekkel ellentétben a katolikusok térhasználata máshogyan alakult, kevésbé koncentráltan használták a városközpont tereit. Korán a tájba építették szakrális kisemlékeiket, melyekhez a településen kívülre vonultak körmenettel, tartottak keresztúti ájtatosságot. Központi ünnepeiken is, mint amilyen a Húsvét, Úrnapja az egész város részévé vált szakrális cselekményeiknek. Húsvétkor a városon átvonulva mentek ki a Kálvária dombhoz, míg Úrnapján a település különböző pontjain állítottak sátrakat. Ebből a gyakorlatból nőtt ki az igény, hogy minél több ponton jelöljenek ki szakrális tereket a hívek. Így fokozatosan gyarapodott a keresztek száma. Mivel a templomba járó katolikus lakosság korábban is zömében magyar volt, napjainkban pedig kizárólagosan az, ezért a térkijelölésnek ez a módja korán etnikus töltetet kapott.[51]

Érdekes jelenség, hogy 1990 után fokozatosan – az állami tiltások megszűntével –, mind a két vallás gyakorlói, újra kezdték birtokba venni a korábban használt szakrális tereket. Elsősorban a templomok közvetlen környezetét, minek következtében az ortodoxok korábbi szakrális térhasználati gyakorlata alig néhány éven belül helyreállt. A római katolikus magyarság azonban tizenhat évvel a kommunizmusban bevezetett állami tiltások megszűnte után sem használja a településen és annak határában korábban kialakított szakrális tereit. A 20. század első felének gyakorlata nem éledt újjá, sőt arra sincsen példa, hogy újabb térkialakításra tettek volna kísérletet.[52]

A közösség vallásgyakorlatának vizsgálatából látható, hogy a katolicizmus integráló ereje mellett, ugyanazon időintervallumon belül a differenciálódás irányába hatott a kommunitáson belül.[53] Az ortodoxia viszont kezdettől fogva egy nemzeti közösséghez tapadt, ezáltal segítette a szerbség homogenitásának megőrzését és még a város határában kialakult tanyasor román nyelvű és ortodox vallású népességét sem tudta integrálni.[54]

A Délvidéket járva hasonló gyakorlattal találkozhatunk a volt Torontál és Temes megyék területén lévő vegyes etnikai összetételű településeken. A német, magyar, szerb és horvát lakosú városok, falvak szakrális térhasználati gyakorlata hasonló képet mutat, mint amilyen a magyarkanizsai példából kitűnik, azzal a szembeötlő különbséggel, hogy főként a többséget képező etnikum, jelesül az ortodoxiához kötődő szakrális termegjelöléssel találkozhatunk elsősorban a településeken és azok határában.

A történeti-etnikai térfoglalás példái

A térfoglalás egyik szegmense a történeti-etnikai töltetű térszerkezetek kialakítására való törekvés. A hivatalos utca- és térkijelölések minden esetben tükörképei az adott kor társadalmi-politikai viszonyainak. A névadás gyakorlata a reformkor után változott meg és kezdte tükrözni a történelmi múlt jeles eseményeit, vagy éppen a nemzet nagyjainak állított emléket. A névadás csak ritkán tükrözött helyi kötődéseket, hiszen az események és személyek közvetlenül csak elvétve kötődtek Magyarkanizsához.[55] 1920-ig a magyar történelem kimagasló személyiségeinek, a nemzet művészeinek állítottak szobrokat, illetve róluk neveztek el utcákat, tereket. Az 1872-ben Hirke Antal mérnök által felvett Ó-Kanizsa mezőváros térképén a település ötvenhét utcájából harminchétnek volt külön elnevezése, míg húszat közként számoztak (pl. I. Tóparti köz, IX. Kőrösi köz[56]). A harminchét utcából tizennyolc történelmi személyről, négy íróról-költőről lett elnevezve. Tizenöt utca viszont a lokális névadás alapján kapott hivatalos nevet. Ezek között ilyeneket találunk mint: Fő tér, Szerb utca (ebben az egy utcában koncentrálódott a város szerb lakossága), Úri utca (a tehetős városi paraszt-polgárok, ügyvédek, orvosok, kereskedők lakták), Újvárosi fő utca (a város új településrésze a Tópart és a Gödrök között), Ótemető utca (a város régi katolikus temetője oldalán található utca), Kórház utca (a város kórháza volt az utca sarkán), Halász utca (az egykori halászfalu helyén álló utca a Tisza parton).

A 20. század elejére a város folyamatosan fejlődött, a Körös patakon túl, a korábbi szőlők helyén felépült a Falu városrész, nyugaton a hosszú Mátyás király utca a vasúti töltésig kiépült. Az új utcákat és a Tópart valamint a Körös közeit is elnevezték. A település utcahálózata jelentősen meg növekedett: a közöket nem számítva, huszonnégy új utcát kellett elnevezni. Az utcahálózat majdnem megduplázódott, a százegy utcából negyvenhárom kapott történelmi alakról vagy eseményről nevet (pl.: Álmos, Árpád, Attila, Bercsényi, Damjanich, Deák, Hunyadi, Kossuth, Mátyás király, Rákóczi, Szent István, Verbőczi, Zrínyi), írókról, költőkről, festőművészekről tíz utca kapta a nevét (pl.: Arany, Berzsenyi, Csokonai, Dugonics, Jókai, Kisfaludi, Munkácsi, Petőfi, Toldi, Vörösmarty[57]). A város utcáinak nagy része, negyvennégy elnevezése lokális (pl.: Borostyán – Körösi közben az utcai kerítésekre felfutott borostyánról nevezték el a rövid kis utcát; Fűrész – a Falu városrészben lévő kis utca a Tisza partra vitt le, ahol egy gőzfűrész telep működött). A valláshoz kötődik négy utca elnevezése (Apostol, Egyház tér, Feltámadás, Szent János).

1920-ban az új szerb hatalom azonnal hozzálátott a város utcaneveinek megváltoztatásához. A legtöbb új név a szerb történelem jeles alakjainak állított emléket, ötvenhárom utcát neveztek el róluk (pl.: Árpád – Cara Lazara, Attila – Vojvode Putnika, Damjanich – Obilićeva, Hunyadi János - Kraljevića Đorđa, Kinizsi – Knez Mihajlova, Mátyás király – Cara Dušana, Szent István - Kralja Petra[58] oslobodioca, Szent László – Sveto Savska). Az új ország tájairól, városairól huszonnégy utca kapta a nevét (pl.: Délibáb – Šumadijska, Halász – Zagrebačka, Kard – Smedervska, Kohári – Ljubljanska, Lovag – Hercegovačka, Nyár – Crnogorska, Peterdi – Mačvanska, Tomori – Toplična, Tüzes – Kumanovska). A Magyar korona utca nevét Korona – Krunskara változtták és a Szerb utcából Ninčićeva lett. A sorsfordító idők nagyhatalmi politikusaira mindössze egy utcanév emlékeztetett: a Báthori utcából Vilzonova lett. Tizenkét utca nevét nem változtatták meg, de hivatalosan szerbre fordították a neveket (Apostol – Apostolska, Arany János – Jovana Aranja, Borostyán – Bršljanska, Feltámadás – Vaznesenska, Hajnal – Zorina, József – Jovanova, Kórház – Bolnička, Ótemető – Staro grobljanska, Szabadság tér – trg Oslobođenja, Vasút tér – Željeznički trg, Vasút utca - Željeznička, Vásártér – Vašarinski trg).

Újabb fordulat az utcai névadás gyakorlatában 1941-ben következett be, miután a város ismét magyar fennhatóság alá került. A térképet vizsgálva[59] megállapítható, hogy a legtöbb utca visszakapta régi, 1920 előtti nevét. Az egykori Úri utcából azonban Horthy Miklós utca lett, a Rákóczi térből Hősök tere, a Szerb utcából Gróf Csáky. Az eltelt húsz év alatt létesült új utcáknak az Apponyi, Aulich, Bólyai, Botond, Bulcsú, Erdély, Felvidék, Hadirokkant, Honvéd, Isaszeg, Kiss Ernő, Mohácsi, Nagy Sándor József, Turul neveket adták.

1944-45-ben már a tartósan hatalomra kerülő kommunisták nem adták vissza automatikusan az 1920-ban kapott utcaneveket. A királyság intézményéhez és az egyházhoz kötődő, főként az első világháború alatti és utáni politikát irányító történelmi személyek neveit mellőzték. Hatvanegy utcának visszaállították a nevét (pl.: Aleksa Šantić, Branko Radičević, Dalmatinska, Dobrovoljačka, Miloš Obilić, Karađorđe, Sava Tekeli, Svetozar Miletić, Valdika Njeguša, Zeke Buljubaša, Vojvode Mišića), új nevet kapott negyvenöt utca, ezeknek egy része a magyar impérium alatt létesült vagy kapott új nevet (pl.: a korábbi Kinizsi utcából Knez Mihajlova, majd Ady Endre lett; a Mária utcából Princeze Jelene, majd Avala lett; a Kisfaludy utca Nemanjina lett, majd az új hatalom Matija Gubec és Albanska utcára változtatta a nevet; a Szerb utca Ninčićeva, majd Rákosi Mátyás, később Testvériség-egység; a Szent István utcából Felszabadító Péter király utca lett, majd Sztálin nevét viselte, de 1948-ban Jugoszláv Néphadsereg utcára változtatták). Az újonnan nyitott utcák többségét kommunista mártírokról vagy partizán parancsnokokról nevezték el (Petar Drapšin, Sava Kovačević, Papp Pál, Đuro Đaković, Ivo Lola Ribar, Ivan Gošnjak, Kis Ferenc kapitány), de a magyar történelem és művészet, a hatalom számára vállalható, baloldali vagy annak mondható alakjairól és a vajdasági magyar irodalom jeleseiről is neveztek el utcákat (Dózsa György, Kossuth Lajos, Damjanich János, Táncsics Mihály, Ady Endre, József Attila és a vajdaságiak: Majtényi Mihály, Laták István, Fehér Ferenc, Gál László, Zilahi Lajos[60]).

Vannak olyan utcanevek, melyek az impérium és rendszerváltozások dacára sem változtak, bár természetesen lefordították őket szerb nyelvre: Arany János, Borostyán, Hajnal, Kórház, Ótemető, Rétpart sor.

Ahogyan korábban, úgy a rendszerváltozás utáni években sem vették mindig figyelembe az utcanév változtatáskor vagy az új névadáskor a korábban használatos elnevezést, illetve a közszájon forgó neveket. Úgy tűnik a hatalom birtokosai főként a hozzájuk közel álló ideológiákhoz igazították a névadás gyakorlatát.

Ezt látszanak igazolni a legújabb utcanév változtatások, mikor is harminchárom utcának adtak régi-új vagy teljesen új nevet. Leggyakrabban a volt kommunistákról elnevezetteket változtatták meg, tizenhárom ilyen volt (pl.: a Papp Pál utcát Márton Mátyás[61] utcára; a Marko Orešković utcát Kistemplom utcára; az Ivan Kosančić utcát Diák utcára változtatták, mivel a város középiskolája ebben az utcában van; a Žarko Zrenjanin utcából Iparos utca lett, korábban Szerb utca volt; a Boris Kidrič utcából Szent János utca lett, ebben van némi következetesség, hiszen korábban itt folyt a Körös patak, melynek torkolatánál állt a szent szobra; az Edvard Kardelj tér újból Fő tér lett, visszakapta régi nevét; a Tito marsall utcából viszont Fő utca lett és nem Úri utca, mint korábban volt; a Kiss Ferenc kapitány utca Ozoray Árpád, polgári nevén Tobijas Ninčić nevét kapta; a Sava Kovačević utcából Miloš Dimitrijević utca lett; az Ivo Lola Ribar utcából Szent Száva; az Ivan Gošnjak utcából viszont Nyár utca lett).

Elenyésző azoknak az utcáknak a száma, melyek a régi nevüket kapták vissza. Ezek közé tartozik a Hunyadi utca, amelyik Kraljević Đorđe volt a két világháború között, majd

Lenin nevét kapta a kommunista időkben. Igaz, a nemzeti élt tompítandó, szerbül Sibinjanin Jank a név, hiszen a délszláv folklór egyik ismert alakja a törökverő Hunyadi János. Két tóparti köz, a Bregalnica és a Kajmakčalan is visszakapta régi nevét. Előbbi Remény, utóbbi Liliom utca ismét. Hasonló képen a Smederevo utca is újból Kard utca. Az Apostol utcából 1945 után Toplice utca lett, majd az utolsó változtatáskor visszakapta régi nevét.

A Széna, majd Szabadság tér – ami ritka kivételként egészen az utolsó névváltoztatásig őrizte régi nevét – új nevet kapott, napjainkban Piac tér. A Fő térről ide költözött a heti piac és valójában ezt vették figyelembe a névváltoztatáskor. A Zrínyi utcából Vojvoda Mišić lett és maradt, majd a közszájon forgó Széles – Široka utca nevet kapta. A Bitolj utca régi Könyök neve helyett a Csendest kapta, míg a Bogdan Ljutica a Nádor helyett Tulipán utca lett, az utca elején álló óvodáról nevezték el újólag.

A Moša Pijade utcából Színház utca lett, az egykori Gazdakör színháztermének erre az utcára volt kijárata, bár beépítésekor és azóta is a városban mindenki „Kezit csókolom!” utcának nevezi, mert első lakói tisztviselők, tanárok, kereskedők, vagyis úri népek voltak. A Jugoszláv Néphadsereg utcából Gesztenyesor utca lett, a széles utca mindkét oldalán vadgesztenyefák sora áll.

Az egykori Körös meder bal partján elterülő új városészt záró utca nyomvonala a téglagyárból induló keskeny nyomtávú ipari vágányt érinti, így a Kisvasút nevet kapta.

Sok tehát a következetlenség a régi-új névadásban, de az megfigyelhető, hogy a lehetőségekhez mérten a magyar önkormányzat igyekezett a hagyományokra építeni.

A szoborállítással is hasonló a helyzet, hiszen Beszédes József[62] a történelmi Magyarország jeles vízmérnöke volt, de Kanizsa szülötteként joggal állítottak mellszobrot emlékének a Körös medrében létesült Szent János utca sarkán.

A történeti-etnikai térfoglalás példái a temetőkben álló emlékművek és néhány sír is, hiszen az utóbbi évtizedben ezek koszorúzása és az alkalmi műsorok mind az etnikai másságot demonstráló események a kommunitás életében. A vasúton túli katolikus temetőben két 1848-as honvéd sírja is megtalálható: Mészáros Ignáczé és Kafga Gyuláé. Az 1990-es években a temetői kápolna falán elhelyezték azt az emléktáblát melyen minden ismert 1848-49-es forradalmi eseményekben résztvevő magyarkanizsai neve olvasható. Ebben a temetőben áll az első világháborúban hősi halált halt honvédek sírkertje és ugyancsak az 1990-es években állították fel az 1944-es magyar áldozatok emlékművét is.

A szerbek temetőjében áll az 1919-ben állított emlékmű, mely annak a három szerb katonának az emlékműve, akik Adorjánon lelték halálukat.[63]

Magyarkanizsa zsidóságát 1944. április 26-án hurcolták el. Az eseménysorra két emléktábla is figyelmezteti a város polgárait. Az egyiket Kemény Géza állíttatta[64] családja emlékére, a másik tábla viszont a város zsidóságát jelképező egykori zsinagógának állít emléket, az állítás dátuma viszont a deportálások megindításának dátumát is jelzi.[65] Az emléktábla közösségi olvasata több fontos dolgot is közöl: a zsinagóga építésekor 1870-ben egy gyarapodó, életerős városi közösség volt a neológ zsidóság, bontásakor 1948-ban pedig, a holokausztot túlélő, megfogyatkozott, a várost elhagyó, Izraelbe költöző, atomizálódott népesség.

A lokális identitás kifejeződése a térfoglalásban

A nemzettudat és nemzeti kötődés kifejezésének szándéka mellett számos olyan példa is van a térfoglalásra Magyarkanizsán, ami a lokális tudat megnyilvánulásaként értékelhető. A „mi" tudatot erősítő, reprezentáló szobrok, emléktáblák, utcanevek minden a városban lakó etnikum számára elfogadhatók, sőt mindannyian magukénak érzik azt a jelentéstartalmat, amelyet ezek az objektumok közvetítenek. „Ők a mijeink!" – „To su naši!", vélekednek a törzsökös városlakók.

A régi fürdőépület előtt áll a cigánylány szobra. A gyógyvíz felfedezéséhez kapcsolódó alak ö – a története maga sztereotip –, de napjainkban is közszájon forgó és megtörténtként mesélt eseménysor hőse. A várostól távoli szikes legelő egyik sekély vizű tavában fürdött többször a sánta lány és lassanként meggyógyult. Mindennek híre ment, a vizet bevizsgáltatták, és gyógyhatását orvosilag igazolták. Innentől valóságos sikertörténet kezdődött az akkori nagyközség számára, hiszen pár év múlva fürdőváros lett a településből.

Az 1952-ben alapított írótábor az eltelt évtizedekben polgárjogot nyert a városban. A kísérő rendezvényeket, író-olvasó találkozókat, kiállításokat, koncerteket szívesen látogatják a magyarkanizsaiak. Ennek az elfogadó-befogadó magatartásnak a tárgyiasult emléke a népkerti vigadó előtt álló szobor és emléktábla, rajta az alapítók névsorával. Bogdánfi Sándor, Gál László, Majtényi Mihály és Sulhóf József ismert alakjai a vajdasági és az egyetemes magyar irodalomnak.

1997-ben az első magyarkanizsai óvoda helyén álló ház falán emléktáblát helyeztek el a városi óvodai oktatás százharmincadik évfordulóján.

2002. szeptemberében, az írótábor eseménysorozatának keretében avatták fel Koncz István[66] költő és Dobó Tihamér[67] festőművész szobrát a Fő tér városháza előtti sarkán. Ismert, jeles alakjai voltak a városi közéletnek. Koncz polgári foglalkozását tekintve ügyvéd volt, míg Tihamér, művész nevén Cigonya grafikus. Mindketten a táj, a Tisza és a szikes járás szerelmesei. Mindkettőjüket különcként tartották számon a város polgárai, de túl azon, hogy szinte mindenki ismerte őket, a település emblematikus alakjainak számítottak. Olyannyira, hogy a költő szülőházának falán emléktábla van, melyen sorai olvashatók: „Én mindig egyedül éltem, / de biztonságban és szeretetlenül, / senkinek sem tartozom, / csak épp hogy / itt járt Koncz István / feljegyzem emlékezetül." Az idézet *Élmény in perfectum* című versének utolsó versszaka.

Grünfeld Hermann[68] mellszobrát a népkert szélén épült új fürdőkomplexum előtt állították fel, jelezve, hogy a jogutód vállalja a múlt örökségét. Az avatáson jelen voltak a város vezetői, a szobrot pedig maga az intézmény igazgatója leplezte le.[69]

A Népkert tisztásán áll a színes szárnyú Tiszavirág, egy tragikus esemény mementójaként. Egy kislány rövid és tragikus véget ért életére emlékeztet az alkotás, melyet a szülők állíttattak a gyilkosság színhelyén. Felirata nincs az alkotásnak, de a város polgárai ismerik a történetet és ma is nagy részvéttel vannak a család irányában.

A Tiszához vezető út mentén a tömblakások előtti téren áll János a halász – ribar Jovan fából készült szobra. A városrészt egykor halászok lakták, így nekik és ennek az ősi foglalkozásnak állítottak emléket.

Szintén a lokális emlékezet, a mi tudat erősítésének szándékával került emléktábla a Halász tér sarkára. A bronz táblán Luigi Ferdinando Marsigli[70] osztrák császári katonai térképész rajza látható a földvárról. Háromnyelvű, latin, szerb és magyar szövege hirdeti, hogy „Itt kezdődött Kanizsa…" A hely a folyó menti magas terasz széle a Kis-Tisza ma már száraz medrével közvetlenül érintkezik.

Mindössze egy példát találtunk a vállalkozók lokális kötődésére, mégpedig az észak nyugati városrészben. A Pámbok nevű korcsma a város azonos nevű városrészében található. A 18. századi betelepedéskor ezt a részt ülték meg a szlovákok és még napjainkban is ilyen névvel illetik a Körös régi medréből megmaradt csatornára kifutó településrészt.

A hatalom identitásának megteremtése

Magyarkanizsán a mindenkori államhatalom is igyekezett teret kijelölni, hogy tudatosítsa a polgárokkal milyen politikai-ideológiai berendezkedésű államszerkezetben élnek. A két világháború között, 1933-ban a helybeli szerbek a hivatalos politikai akarattól támogatva szobrot emeltettek a város főterén felszabadító I. Péter királynak.[71] A szobor elkészült, de a közadakozásból befolyt összeg nem fedezte a költségeket, így a város önkormányzatától kértek és kaptak anyagi támogatást. Felszentelésétől mindössze 1941-ig állt, ekkor döntötték le az újra magyar impérium alá került város polgárai.

Noha 1944-től ismét jugoszláv/szerb fennhatóság alá került a város, a főtér sokáig jelöletlen maradt. A novemberi jogtalan megtorló intézkedések után nem borzolták tovább a kedélyeket.

A kommunista hatalom nem állíttatta vissza a király emlékművét, hanem az 1970-es években újat emeltek helyette azoknak, akik a szocialista Jugoszlávia megteremtésért harcolva életüket vesztették. Közöttük voltak meggyőződésből cselekvő túlélők is, akik később jelentős szerepet játszottak a város vezetésében.

A hatalom ilyen módon legitimálta magát. Nem sajátosan helyi jelenség az emlékmű felállítása, hiszen Vajdaságban mindenhol találkozhatunk hasonlókkal a köztereken. Mivel helyi lakosoknak állított emlékművekről van szó, így sehol sem merült fel ezek eltávolításának gondolata. Már csak azért sem, mert valójában a második világháború lezárásakor gyarapodott területileg az ország. Az említett emlékművek az 1990-es évek polgárháborús időszakában tehát a régi dicsőségre emlékeztették a város és az ország polgárait.

Egy másik emlékművet 1999-ben, közvetlenül az események után állítottak a városban a rendőrség épülete előtt, azoknak a Koszovó tartományban életüket vesztett rendőrök emlékének, akik a miloševići politika áldozataivá váltak. A hatalom erőszakszervezete néhai tagjainak emlékművel[72] a külső szemlélőkben egy fajta, az üggyel kapcsolatban kialakult egységes álláspontot, szolidaritást kívánt hangsúlyozni az ország politikai vezetése.

A városban élő etnikai közösségek majd tíz évvel az történtek után is rendkívül megosztottak az események megítélésében. A szerb etnikumon belül is sokan elítélik az akkor történteket, bár a véleményüket nyilvánosan kevesen merik vállalni.

A hatalom által presszionált térkijelölés – a 20. század példái ezt mutatják –, sohasem tudott beépülni a lokális köztudatba, sőt kiélezte a városban élő etnikumok közötti ellentéteket. Ezzel szemben a helyi kezdeményezésekből történt térfoglalások, térkijelölések mélyen beágyazódtak a lokális öntudattal rendelkező polgárság hagyományvilágába, hiszen valójában abból nőttek ki.

JEGYZETEK

[1] V.ö.: Rithman-Auguštin, Dunja, 1991. 79.

[2] V.ö.: Puskó Gábor, 2005. 243.

[3] A vidék településtörténetéről részletesebben Klamár Zoltán, 2006. 26-50.

[4] A város nevét az eltelt századok folyamán többször változtatta a politikai akarat: Ókanizsa/Magyar-Kanizsa (1750-1908), Magyarkanizsa (1908-1918) majd ismét Ókanizsa (1918-1941), Magyarkanizsa (1941-1944), Kanizsa (1944-2003) és végül Magyarkanizsa (2003-), mert a város újra felvette ezt az elnevezést a vajdasági magyar nyelvhasználatban. Mindegyik névalak azonban ugyanazt a települést, a vidék központjának számító kisvárost jelölte/jelöli.

[5] Koroknay Ákos, 1995. 226.

[6] Johann Cristoph Müller (1673-1721) német térképész-mérnök a karlócai béke után, az új határok kijelölésekor Luigi Ferdinando Marsigli segédjeként járt a vidéken. 1709-ben jelent meg az általa összeállított, felméréseken

alapult új Magyarország térkép, melyen részletesen bemutatták a hódoltság alól felszabadult területeket. Magyar Nagylexikon, 2001. 407.

[7] *„A martonosi sánc katolikus kápolnájának erőszakos elfoglalása ellen – mint már említettük – 1689. április 9-én a szegedi harmincados tiltakozott. Ráckevey János a martonosi kapitányhoz intézett levelében azt visszakövetelte a katolikusoknak...”* Lásd Koroknay Ákos, 1995. 299. A martonosi példa nem egyedi eset, és mint olyan vonatkozhatott nemcsak egyházi, hanem világi épületekre is.

[8] Koroknay Ákos, 1995. 237.

[9] Dudás Endre, 1868. 6.

[10] Koroknay Ákos, 1995. 313.

[11] Dudás Endre, 1868. 13.

[12] A mezővárosi kiváltságokat Mária Terézia adományozta 1751. október 5-én. Az eredeti okirat a Zentai Történelmi Levéltárban található: ZTL F.001.5.

[13] Koroknay Ákos, 1995. 314.

[14] Fényes Elek, 1837. II. 54.

[15] Magyar Statisztikai Közlemények. Új Sorozat. 56. kötet A Magyar Szent Korona Országainak 1910. Évi Népszámlálása. Budapest, 1912.

[16] Lásd Bartha Elek megállapításait a szakrális tér rétegeire és szintjeire vonatkozólag. Bartha Elek, 2000. 508-509.

[17] Lásd Bartha Elek, 1990.; Liszka József, 2000,; Silling István, 1994., 2001., 2003; Tüskés Gábor, 1977.

[18] V.ö.: Bartha Elek, 1990. 220.

[19] Lásd még Klamár Zoltán, 1996., 2000. Silling István a témáról összefoglalólag a Vajdasági Magyarok Néprajzi Atlaszának kommentárkötetében ír. Nem említi a magyarkanizsai kálváriát, ám annak meglétét nincs okunk kétségbe vonni, hiszen a város egyik legelső térképén a térképész jelöli. V.ö.: Silling István, 2003. 136-137.

[20] A Szent Őrzőangyalok templomának 1890-ik évi inventáriumában a 17. pont alatt az alábbi olvasható: *„3 kőkereszt, a híveknek adományából létesített alapból tartatik”* Kalocsai Érseki Levéltár KFL. I. b. Magyarkanizsa, Plébániai iratok.

[21] Papp György, 1982. 102.

[22] V.ö.: Liszka József, 2000a. 19-31.

[23] Az alábbi bejegyzések olvashatók a Szt. Pál templom krónikás könyvében: *„1947. Eddig az istentiszteletek az egyházi rendelkezések és szokások szerint folytak, ez évben változás állt be, az Úrnapi körmenet a milicia szóbeli rendeletére elmaradt..."* A következő évben újabb szigorítást vezettek be: *„1948. Ez évben az összes körmenetek: húsvéti, feltámadási, búzaszentelési, és a keresztjáró napok körmenetei a világi hatóságok rendelkezése folytán elmaradtak."*

[24] Liszka József, 2000b. 65.

[25] A Szent Őrzőangyalok templomának 1890-ik évi inventáriumának 14. pontjának bejegyzése: *„Nep. Sz. János szobra a Tisza partján, alapít. 1866-ban a hívek adományából, fentartására alapot a község tett"* KÉL KFL. I. b. Magyarkanizsa, Plébániai iratok.

[26] KÉL KFL. I. b. Magyarkanizsa, Plébániai iratok.

[27] KÉL KFL. I. b. Magyarkanizsa, Plébániai iratok.

[28] KÉL KFL. I. b. Magyarkanizsa, Plébániai iratok.

[29] V.ö.: Silling István, 2003. 134-135.

[30] Bartha Elek a keresztek állításával kapcsolatban megállapítja: *„...a leendő kereszt helyét is a tér valamely már meglévő csomópontján jelölik ki: a templom mellett, a temetőben, a keresztútnál, stb. Az objektumok további életében azonban az állíttatás motívumai háttérbe szorulnak, s a felszenteléstől fogva a kereszt önmagában is teljes értékűvé válik."* Bartha Elek, 1990. 220.

[31] KÉL KFL. I. b. Magyarkanizsa, Plébániai iratok.

[32] KÉL KFL. I. b. Magyarkanizsa, Plébániai iratok.

[33] KÉL KFL. I. b. Magyarkanizsa, Plébániai iratok.

[34] KÉL KFL. I. b. Magyarkanizsa, Plébániai iratok.

[35] A Szent Pál templom krónikás könyvében az alábbiak olvashatók: *„A templom elé ez év májusában állította Szécsi Gyula és neje Bata Ágota a kőkeresztet, amelynek ünnepélyes megáldása pünkösd másnapján volt."*

[36] A híres vendéglőben működött az Ipartestület Segélyszövetkezete, ami még fontosabbá és forgalmasabbá tette a teret. Tolnai Ottó, 1982. sz.n.

[37] KÉL KFL. I. b. Magyarkanizsa, Plébániai iratok.

[38] KÉL KFL. I. b. Magyarkanizsa, Plébániai iratok.

[39] KÉL KFL. I. b. Magyarkanizsa, Plébániai iratok.

[40]

[41] Bővebben lásd Klamár Zoltán, 1996.

[42] V.ö.: Bartha Elek, 1990. 220.

[43] Vö.: Bartha Elek, 1984. 97.; Klamár Sára, 2005. 135-152.

[44] Sári Zsolt, 2001. 325.

[45] V.ö.: Keményfi Róbert, 2000. 35.

[46] V.ö.: Farkas Ildikó, 2007. 4-5.

[47] A templom körüli tér használatát részletesen leírja Janić, Branislav, 2001. 202-203.

[48] Lásd Keményfi Róbert, 2000. 42.

[49] Bartha Elek, 1984. 100.

[50] Bartha Elek, 1984. 98.

[51] Papp Richárd Vajdaságban végzett vizsgálatai, tereptapasztalatai alapján a katolikus vallás etnikai töltetének kialakulását a 20. század második évtizede utánra teszti. Úgy véli, hogy a trianoni traumára kitermelt válasszal van dolgunk. Lásd: Papp Richárd, 2003.

[52] Más vajdasági helységekben új templomokat építettek. Néhány példa a teljesség igénye nélkül: Topolya, Temerin, Udvarszállás, Fejértelep, Zenta. Kupuszinán a 20. század második felében is folytatódott a szakrális kisemlékekkel történő térkijelölés. Lásd Silling István, 1994.

[53] Lásd Bartha Elek megállapításait. Uő. 1984. 99.

[54] V.ö.: Klamár Zoltán, 2006. 39-40.

[55] V.ö.: Lovisek Júlia, 2007. 127.

[56] A patak nevét a népnyelv Kőrösnek mondja, ez olvasható a korai térképeken is.

[57] Стари и нови називи улица вароши Старе Кањиже. Цене 2 дин.
Ókanizsa R.T. város utcáinak régi és új elnevezése. Ára 2 dinár.
Ледерер СТ Кањижа

[58] I. Péter Karađorđević (1844-1921) 1903-ban lett Szerbia királya. Uralkodása alatt Szerbia győztesen került ki a balkáni háborúkból és az

első világháborút is a győztesek oldalán fejezte be. A Szerb-Horvát-Szlovén királyság első uralkodója. A háború alatt betegsége miatt visszavonult a politikától. Magyar Nagylexikon, 2002. 728-729.

[59] ZTL F 315. K-7. Magyarkanizsa M. város Mérnöki Hivatala Magyarkanizsa M. Város Belterületének Vázrajza. Évszám nélküli a térkép, de az utcahálózat alapján az 1940-es évek elejére datálható a mérnöki rajz.

[60] Klamár Zoltán, 1996. 211-216.

[61] Márton Mátyás (1852-1936) Aldebrőn született Heves és Külső Szolnok vármegyében. 1876-ban szentelték pappá, majd a magyarkanizsaiak 1891-ben választották plébánosukká. Haláláig a Szent Őrzőangyalok templomának volt plébánosa.

[62] Beszédes József Magyarkanizsán született 1787. február 13-án és Dunaföldváron hunyt el 1852. február 28-án. Egerben teológiát, Pesten filozófiát hallgatott. 1813-ban a Mérnöki intézetben szerzett oklevelet, majd 1819-ben filozófiából doktorált. Vízmérnökként működött, többek között nevéhez fűződik a Sárvíz szabályozása, a Duna baja-bátai szakaszának árvízmentesítése, az Arad megyei Fehér–Körösön épült malom csatorna megépítése. Részletesebben lásd Magyar Nagylexikon, Bah-Bij.1994. 740-741. A város mezőgazdasági és műszaki középiskolája 2004-től felvette Beszédes József nevét. www. techniq.edu.yu

[63] Az eseménysorról bővebben lásd: Klamár Zoltán, 2005. 55-63.

[64] Kemény Géza jómódú városi polgár, építészmérnök és építési vállalkozó, villája ma is áll a Népkert sarkán. A park végében az alábbi szövegű emléktábla látható: „ZA USPOMENU / NA DVE VILE OVOGA PARKA / ICA / MOJA ŽENA / ANI MOJA KĆERKA / POŠTUJTE NJIHOVU USPOMENU, JER SU U NJIMA / BEZDUŠNI IZRODI LJUDSKE ZAJEDNICE / UBILI DOBROTU I LEPOTU / SETIMO SE DANA POÈETKA I KRAJA NJIHOVIH PATNJI / 1944 GODINE 26. APRILA DEPORTACIJA IZ MAGYARKANIZSA / 1. JUNA DOLASKOM U AUSCHWITZ / STIGLE SU U ZEMLJU VELIKOG MIRA/ KEMENJ GEZA" Magyar fordításban: Emlékül e park két tündérének / feleségem / Ica / leányom / Ani / Tiszteljétek emléküket, / mert bennük / a lelketlen emberi közösség szülöttei / megölték / a jóságot és a szépséget / Emlékezzünk szenvedésük kezdetének és

végének napjára / 1944. év április 26-ára a magyarkanizsai deportálásra / június 1-jei auschwitzi megérkezésre / ekkor érkeztek a nagy béke földjére / Kemény Géza.

[65] „1870-1948 / TU JE STAJALA SINAGOGA / ITT ÁLLT A ZSINAGÓGA / 1994. 4. 26."

[66] Koncz István (1937-1977) Magyarkanizsán született, Híd-díjas költő. Több verseskötete jelent meg.

[67] Dobó Tihamér (1937-1987) a szerbiai Provon született, Magyarkanizsán nevelkedett, újvidéken járt képzőművészeti középiskolába. A Magyar Szó napilap grafikusa volt, majd visszatért Magyarkanizsára. Számos kiállításon vett részt. Bohém életfelfogású művész volt.

[68] Grünfeld Hermann (1854-1926) gazdag zsidó vállalkozó, ő alapította a város ma is működő téglagyárát és a nevéhez fűződik a Magyarkanizsai Csodakút Ártézifürdő R.t. alapítása is. Az általa létrehozott részvénytársaság koncesszióba, 30 évre megkapta a várostól a gyógyforrás hasznosításának jogát. 1913-ban megnyílt a gyógyfürdő, melyben 12 szoba és 20 fürdőkád kapott helyet. www.banja-kanjiza.co.yu

[69] A szobrot Sava Halugin szobrászművész készítette és az avatáson jelen volt Yaffa Ben-Ari Izrael szerbiai nagykövet asszonya. www. magyar-szo.co.yu

[70] Liugi Ferdinando Marsigli (1658-1730) olasz hadmérnök és hidro-kartográfus, az osztrák császári hadsereg ezredese. A karlócai béke után 1699-ben reá bízták az új határvonalak megállapítását. Ekkor utazta be és mérte fel a tiszai területeket és járta be Magyarkanizsa vidékét. Magyar Nagylexikon, 2001. 746.

[71] ZTL F. 072. 18. Hasonló példát hoz Topolyáról Kojić, Branislav, 2001. 202., 205.

[72] Az emlékmű felirata: „POLICAJCIMA POGINULIM U BORBI ZA OČUVANJE SUVERENITETA I CELOVITOSTI OTADŽBINE 1998-1999." Magyar fordításban: A szülőföld egységéért és önállóságáért vívott harcban elesett rendőröknek 1998-1999.

IRODALOM

Bartha Elek

1984 Etnikai különbségek és a vallások integráló ereje. In: Kunt Ernő, Szabadfalvi József, Viga Gyula (szerk.): Interetnikus kapcsolatok Északkelet-Magyarországon (Az 1984 októberében megrendezett konferencia anyaga). A Miskolci Herman Ottó Múzeum Néprajzi Kiadványai XV. Miskolc, 97-101.

1990 A szakrális célú határbeli építmények funkcionális kérdései. Keresztek, szobrok, kápolnák. Ház és Ember 6. Szentendre, 219-226.

2000 A szakrális tér koncepciói az ezredforduló folklorisztikájában. In.: Cseri Miklós – Kósa László – T. Berecski Ibolya (szerk.): Paraszti múlt és jelen az ezredfordulón. A Magyar Néprajzi Társaság 2000. október 10-12 között megrendezett néprajzi vándorgyűlésének előadásai. Szentendre, 505-512.

Dudás Endre

1868 *A Tiszáninneni Korona Kerületnek rövid multja, jogviszonya és a korona, mint földesurávali dézma pere.* Szeged

Farkas Ildikó

2007 Az egyházszakadás, 1054. História, XXIX. 1. 4-5.

Fényes Elek

1837 *Magyar országnak s a hozzá kapcsolt tartományoknak mostani állapotja statistikai és geographiai tekintetben, II.* Pest

Keményfi Róbert

2000 Szakrális tér – „etnicitás” – nemzetállam. Szakrális térfolyamatok elemzési lehetőségei az etnikai dinamika alapján.

In: Ceri Miklós – Kósa László – T. Bereczki Ibolya (szerk.): Paraszti múlt és jelen az ezredfordulón. A Magyar Néprajzi Társaság 2000. október 10-12. között megrendezett néprajzi vándorgyűlésének előadásai. Szentendre, 33-50.

Klamár Zoltán
1996 *Örökségünk. Kanizsai képeskönyv.* Kanizsa

2000 A kanizsai kálvária. In: Beszédes Valéria (szerk.): A jó Isten dicsőségére. Írások a vajdasági magyarság népi vallásosságáról. Kiss Lajos Néprajzi Társaság. Szabadka

2005 Forrásérték és hitelesség a Historia Domusokban és a sajtóban. Létünk, XXXV.1. Újvidék, 55-63.

2006 *Tanyák, parasztgazdaságok Magyarkanizsa vidékén (1900 – 2000).* Kiss Lajos Néprajzi Társaság Könyvtára 2. Szabadka

Klamár Sára
2005 „Énnekem mindegy, hogy mondjam, magyar vagyok, il’ ja da ka•em ja sam hrvat Vallási és nemzeti identitás összefüggései a szerémségi Maradékon. Magyar Egyháztörténeti Vázlatok. 17. évf. 3-4. szám. 135-152.

Kojić, Branislav
2001 A szerbek hitélete és a pravoszláv egyház. In: Harkai Imre (szerk.): *Topolya monográfiája 1750-1945.* Dániel Print, Újvidék

Koroknay Ákos
1995 Kanizsa és Martonos határőrvidéki korszaka. In: Dobos János (szerk.): Kanizsa monográfiája I. Kanizsa, 223-326.

Liszka József
2000 *Állíttatott keresztínyi buzgóságbul. Tanulmányok a szlovákiai Kisalföld szakrális kisemlékeiről.* Dunaszerdahely

2000a A képoszloptól a kápolnáig. (Javaslat a szakrális kisemlékek magyar terminológiájára.) In: Liszka József: Állíttatott keresztínyi buzgóságbul. Tanulmányok a szlovákiai Kisalföld szakrális kisemlékeiről. Dunaszerdahely, 19-31.

2000b Adalékok Nepomuki Szent János kisalföldi tiszteletéhez. In: Liszka József: Állíttatott keresztínyi buzgóságbul. Tanulmányok a szlovákiai Kisalföld szakrális kisemlékeiről. Dunaszerdahely, 65-79.

Lovisek Júlia
2007 Pozsony utcaneveinek politikai indíttatású névváltoztatásai ez első Csehszlovák Köztársaság megalakulása után. In: Fórum Társadalomtudományi Szemle. Ix. évf. 2. szám. Somorja, 127-136.

Papp György
1982 *Kanizsa és környéke földrajzi neveinek adattára I.* Vajdaság helységeinek földrajzi nevei 8. Újvidék

Papp Richárd
2003 *Etnikus vallások a Vajdaságban? Kisebbségi léthelyzetek kulturális antropológiai értelmezései.* MTA Kisebbségkutató Intézet. Gondolat Kiadói Kör. Budapest

Pusko Gábor
2005 A szimbolikus térfoglalás, mint az etnikai önmeghatározás eszköze. In: Klamár Zoltán (szerk.): Etnikai kontaktzónák a

Kárpát-medencében a 20. század második felében. Múzeumi füzetek (Aszód) 53. Aszód, 241-249.

Rithman-Auguštin, Dunja
1991 Istinski ili la•ni identitet – ponovo o odnosu folklora i folklorizma. In: Rithman-Auguštin, Dunja (szerk.): *Simboli identiteta (studije, eseji, građa).* Biblioteka hrvatskog etnološkog društva. Zagreb, 78-104.

Sári Zsolt
2001 Az úrnapi körmenet és térszerkezet. In: S. Laczkovits Emőke – Mészáros Veronika (szerk.): Népi vallásosság a Kárpát-medencében 5. Konferencia Pápán 1999. június 22-24. I. kötet. Veszprém, 323-330.

Silling István
1994 *Templomok, szentek, imádságok.* Jugoszláviai Magyar Művelődési Társaság Kiskönyvtára. Újvidék/Tóthfalu

2001 Megszentelet Jeleink. A 250 éves Kupuszina szabadtéri vallási emlékei. Kupuszinai Füzetek 3. Kupuszina

2003 Népi vallásosság. In.: Papp Árpád, Raffai Judit, Terbócs Attila (szerk.): *Vajdasági Magyarok Néprajzi Atlaszának Kommentárkötete.* Szabadka, 131-152.

Tolnai Ottó et. al.
1982 *A csönd városa.* Forum Könyvkiadó. Minerva Nyomda. Szabadka

Tüskés Gábor
1977 Keresztek, feszületek, kálváriák. Ethnographia LXXXVIII, 195197.

FORMELE IDENTITĂȚII: O LECTURĂ A CODULUI COMUNITĂȚII DE OCUPARE A SPAȚIULUI LA MAGYARKANIZSA

Rezumat

Într-o localitate multietnică dorința de a-ți exprima identitatea este inevitabilă.Acestă dorință are mai multe forme de a deveni vizibilă (construcții, port, artă decorativă).

Problema exprimării identității s-a pus în Magyarkanizsa încă din secolul 18.când în acest scop au fost utilizate simboluri religioase.

Mai târziu, în secolul 19.voința de stat și cea administrativă s-au evidențiat în denumirile topografice.

Această tendință a continuat până în ziua de azi.În localitatea Magyarkanizsa trăiesc maghiari și sârbi încât cele mai vechi forme de exprimare ale identității au un caracter religios, ortodox sau catolic.

Identitatea istorico-etnică este vizibilă pe străzile și în piețele localității, dar de fapt este vorba despre o identitate locală, pentru că multe denumiri de străzi sau statui existente se referă la identitatea comună.

Pentru că autoritățile nu au nimic de obiectat în acest sens, străzile de multe ori au două denumiri iar, între cele două războaie, s-au păstrat și denumirile din vechiul imperiu.

Din 1920 localitatea a aparținut Regatului Sârbo-Croato-Sloven, după care Iugoslaviei iar azi Republicii Sârbe.

Puteam spune că este vorba despre o așezare locuită încă din epoca arpadienilor, însă din secolul 18., a fost alternativ când o localitate majoritar maghiară, când majoritar sârbă.La începutul secolului 19. cele două etnii din Magyarkanizsa au fost aproximativ egale.

Privind spațiul sacral al așezării, catolicismul, foarte puternic, are multe monumente memoriale plantate.Cel mai renumit este Dealul Calvariei, unde se află cele trei cruci, lângă care, ulterior, s-au construit stațiile drumului crucii.

Totuși cel mai vechi monument, de mici dimensiuni, este statuia Sf.Ioan Nepomuc, plasată inițial lângă pârâul Körös și ulterior mutată în grădina bisericii Sf.Îngeri Păzitori.Tot aici se înscriu și statuile Pieta și Sf.Treime, la fel de populare în mediile catolice.

La începutul secolului 20. a fost realizată, în fața unei instituții publice, o lucrare în stil secession, intitulată „Inima lui Cristos".Toate aceste monumente au fost realizate cu contribuția bănească a credincioșilor catolici.

În centrul orașului se află biserica ortodoxă sârbă, lângă care comunitatea ortodoxă sârbă a ridicat o cruce.

În spatele celor două identități confesionale se găsesc două identități etnice, catolicii fiind în cea mai mare parte de etnie maghiară (puținii nemți, slovaci și croați s-au asimilat cu maghiarii) iar ortodocșii de etnie sârbă.

Ortodocșii sârbi au folosit centrul orașului ca spațiu sacral în vreme ce catolicii aveau spațiile sacrale în afara orașului.

Ortodoxia sârbă, de la început, s-a legat de o comunitate națională, astfel a contribuit la păstrarea omogenității națiunii sârbe, dar n-a reușit să integreze nici chiar populația ortodoxă română de la marginea orașului.

În legătură cu denumirile date străzilor și piețelor prea puține se leagă de evenimentele locale.Cele mai multe fac trimitere la istorie și literatură.În funcție de grupul de autoritate și de țara din care făcea parte în acel moment, denumirile au fost maghiare sau sârbești.Comuniștii ajunși la putere au comunizat practic nucleul de locuire, dând străzilor și piețelor nume de comuniști și de partizani.

În sfârșit, și monumentele funerare din cimitire au unele conotații etnice.Comemorarea evreilor se face printr-o placă memorială,ce trimite la familia unui evreu local și printr-o a doua, care marchează amintirea sinagogii neologe.

Din localitate nu lipsesc mici monumentele mai mărunte, ridicate în cinstea unor personalități locale din rândul celor două etnii.

THE FORMS OF IDENTITY: A SHORT READING ABOUT HOW THE COMMUNITY FROM MAGYARKANIZSA OCCUPIED THEIR SPACE

Summary

During the 18th century the need of having their identity expressed appeared among the communities from Magyarkanizsa. The first symbols were religious ones, because of the fact that there were catholic communities and orthodox communities. Later-on the Hungarians and Serbians put some monuments in the middle of their locality. Another element for their identity was the battle for the names of streets and squares that were either Hungarian or Serbian names.

A KOLLEKTÍV EMLÉKEZET REPREZENTÁCIÓI A KOLOZSVÁRI HELYTÖRTÉNETI IRODALOMBAN

Jakab Albert Zsolt

Bevezető

Hogy az ember a változó időt régóta érzékeli: banalitás. Azonban nem egészen magától értetődő annak ténye, hogy az elmúlt időre való figyelés, a felhalmozott idő és múlt érzékelése megjelent a közgondolkodásban. Nem teljesen nyilvánvaló, mert egyrészt a múlt kezelése, a történelem számontartása, feldolgozása szűk csoportok, partikuláris érdekek (királyi udvar, kancellária) fókuszában szerveződött, felügyelete az elit kiváltságai közé tartozott. Másrészt az „idő válságának pillanatai" (Hartog 2006: 26.) megingatták, megingatják a múlthoz és jelenhez fűződő bizonyosságokat. A történetiség rendjeit elemző François Hartog az emberi időtapasztalatokat a jelenből szemlélt múlt és a múltként szemlélt jelen spektrumában helyezi el, megállapítva, hogy a múlt egyre hosszabbá, a jelen kortárs érzése egyre mozdulatlanabbá (örök jelenné) válik (Hartog 2006: 28). Fernand Braudel 1958-ban a történelmi folyamatok elemzéséhez javasolta a *hosszú időtartam* fogalmát (longue durée) mint olyan idősíkot, amellyel – a *konjunktúra* (temps conjoncturel) és a *rövid időtartam* (temps évčnementiel) idősíkjait jelölő fogalmakkal együtt – bevonta a társadalmi időt és teret a történelmi elemzésbe (Braudel 1958).

Daniel Fabre a történelem „kimozdulásának", „helyváltoztatásának" nevezi a lokálpatriotizmus nyomán kitermelődő településmonográfiák megszületését; a szerző szerint 1850-től kanonizálódik ez a lokális (történelmi) emlékezet. A létrehozóik „kiállítják” a történelmet (dokumentumok közlésével megjelenítik az eseményeket) (Fabre 2001: 16–32). Ugyanakkor elkezdik a kollektív emlékezetet fenntartani, alakítani.

A települések a múltat a térbe, a mindennapokba költöztették. Az emlékművek, emléktáblák megjelenésével elkezdődött a történelem *háziasítása* (domestiquer l’histoire) (Fabre 2000). Ez a gesztus, amellett, hogy demokratizálta a történelmet és így pluralizálta az emlékezetet is, megteremtette az átmenetet a vallásos szféráról a civil szférára. Mindaddig a templom volt a településnek a szimbóluma, a szakrális építmény mellé és helyébe a műemlék és emlékmű lépett. Egy jelentős szemléletváltása ez az európai gondolkodásnak: a műemlék felfedezése és az emlékmű létrehozása már nem az egyházat és a vallást reprezentálja és nem az időtlenséget, hanem, épp ellenkezőleg, a civil társadalom lineáris idejét, a történelmet.

Gyáni Gábor állapítja meg, hogy az országtörténelmekben a nemzetek (legalábbis a nemesség, az elit csoportok) önmagukat jelenítik meg, a lokális történelmekben pedig a települések polgársága definiálja önmaga fontosságát (Gyáni 2002). Az előzetes kutatásokból nyilvánvaló, hogy Kolozsváron is az emléktábla és szoborállítás kezdetben a nemességnek és a polgárságnak, majd egyre inkább csak a polgárságnak az affirmációs identitásépítési kísérlete a nyilvános térben.

A kollektív emlékezet a reprezentációin keresztül kutatható: emléktárgyak létrehozásának, a hozzájuk kötődő akciók, és a róluk forgalmazott vélemények vizsgálatával. A továbbiakban a kolozsvári helytörténeti irodalomban reprezentálódó kollektív emlékezetet mint a múltkonstruálás módozatait vizsgálom, tekintem át röviden.

Kolozsvár „kollektív” emlékezete(i)

Ha egészen távolról szeretnénk közelíteni e témához, akkor azt is mondhatnánk, hogy az emlékezet megszervezésének előzményei az olyan műfajokban keresendők, mint a történelmi emlékezetet kialakító geszták, krónikák, az egyéni életeket felmutató naplók, memoárok, emlékiratok. Közös jellemzőjük, hogy az idő akkumulálásával, az események datálásával kialakítottak egy olyan reflexív hozzáállást a múlt történéseihez, amelyek nyomán kialakult egyfajta múltbaforduló érzékenység és odafigyelés az elődök tetteire, az elmúlt korok eredményeire vagy kudarcaira.

A kollektív emlékezetre való tudatosabb odafigyelés, illetve a szervezésének, ápolásának hangsúlyosan megfogalmazott szándéka az általam – főként a magyar nyelvterületen – vizsgáltak alapján úgy tűnik, hogy a reformkor idején bontakozik ki. Az Európa-szerte a nemzeteket létrehozó és fenntartó nacionalizmus, patriotizmus nyomán kitermelődött közös történelmi-politikai eredet igénye elengedhetetlen velejárójává tette a nemzeti történelem, nemzeti tér megteremtését. A nemzettudat kialakulása, a nemzetállamok létrejötte már a közös történelmi múltra, hagyományra, valamint annak tárgyi emlékeire való odafigyelést eredményezte. „A múlt emlékei a közös nemzeti sajátosságok, képességek és a nemzeti identitás távoli múltba visszanyúló gyökereinek szimbolikus jelentéstartalmú tanúivá nemesednek” (Horler 1996: 79) – írja Horler Miklós, aki a műemlékvédelem intézményesülésének egyik fontos velejárójának a múzeumok, gyűjtemények létrejöttét tekinti. A műemlékvédelem létjogosultságát éppen az a szándéka jelentette, hogy létrehozni, restaurálni akart egy történelmi múltat: megnevezte a *helyes*nek tartott gótikus kort, stílust, melyet a haza fénykorának stílusaként értékelt. A *dicső* magyar királyok kora annyira követendő példaként tételeződött, hogy különféle ízlésű műemlékeket restauráltak gótikus stílusban: „A műemlék megszűnt a történelmi folyamat kifejezője lenni egy abszolutizált és idealizált korszak szimbólummá merevítése érdekében" (Horler 1996: 97, vö. Horler 1996: 98). Az emlékművekre, műemlékekre szakosodott tudomány maga is az emlékállítás egyfajta szándékát képviselte: a restaurálás korának ideológiai lenyomatává vált azzal, hogy a gótikát éltette ott is, ahol az nem volt. „A historizmusnak mint magatartásformának egyik alapvető igénye ez a beavatkozás az idő menetébe, az utólagos korrekció" (Marosi 1996: 10).

A múlt reprezentációinak meghatározását és megalkotását már 1842-ben kezdeményezték Kolozsváron: „felvetődik a múlt emlékeinek, leleteinek törvény általi védelme, szakmai intézetek létrehozása, a gyűjtemények összefogása" (Fekete 2004: 373). Ez nemcsak eredménye a múlt iránti érzékenységnek, hanem a fenntartója is: a múlt egyre jelentésesebbé, hasznosíthatóbbá válik.

A fenti kitérő arra szolgál, hogy érthetőbbé tegye azt a hozzáállást is, ami a kolozsvári emlékezetkutatást, pontosabban a múlt tárgyi emlékeinek korai vizsgálatát jellemzi. Nem lehet szétválasztani az emlékanyag (feliratok, emléktáblák, szobrok) kutatását a vizsgálat szándékától. A vizsgálat tárgyát többnyire mint *műemlék*et nevezik meg, a kimondott vagy ki nem mondott patriotizmus és múlttisztelet jellemzi ezeket a munkákat.

Magyarországon, az 1896-os millenniumra elkezdték megírni a vármegyék történetét. Az országtörténelem részeként születtek még ezek a munkák: ezt példázza maga a tény is, hogy a királyi vármegyék történetét, hagyományát szándékozták létrehozni, megörökíteni – az országtörténelmet a királyi adminisztráció területi felosztása alapján reprezentálták. A vármegyéké mellett a városok történelmének megkonstruálása, megírása is ebben az időszakban kezdődött el – amelyek már kisebb társadalmi csoportok, nemesi családok, polgári egyletek stb. partikuláris érdekei mentén szervezték a múltat.

A kolozsvári helytörténeti monográfiák tartalmaznak emlékanyag-leírásokat és felavatásukkal kapcsolatos információkat. Az ilyen jellegű munkák közül időrendi sorrendbe állítva a Jakab Elek hétkötetes városmonográfiáját szükséges kiemelni. Igazából ez egy háromkötetes várostörténet (Jakab 1870a, Jakab 1888a és Jakab 1888b), amelyeket két forráskiadvány követ a levéltári anyaggal (Jakab 1870b és Jakab 1888c), valamint két illusztrációs kiadvány Kolozsvár műemlékeiről (Jakab 1870c és Jakab 1888d). Ez a nagyszabású vállalkozás azért érdemel említést, mivel a későbbi helytörténészek számára is állandó hivatkozási anyagot jelent. A szerzőt főként a város történetének alakulása, vizsgálata érdekelte, az egyes feliratok, emléktáblák vagy szobrok leírása mint történeti dokumentum vagy művelődéstörténeti kuriózum volt fontos számára.

Balogh Jolán *Kolozsvár műemlékei* című könyvében „csak a város jelentősebb műemlékeinek seregszemléjét" (Balogh 1935: 5) végzi el. Célja az örökség hagyományozása, az általa műemlékekként definiált és kezelt emlékezet fenntartása, az esztétikailag értékelhető teljesítmény bemutatása. Munkája szintén forrásként hasznosítható, megbízható leírásai és pontos illusztrációi ma már nem létező emlékanyagról is tudósítanak.

A művészettörténész Kelemen Lajos munkásságát is itt kell megemlíteni. Kolozsvár építészeti és művészeti emlékeiről több tanulmányt is megjelentetett a 20. század első harmadában, melyek nagyrésze később két gyűjteményes kötetében jelent meg (Kelemen 1977, Kelemen 1982). Írásaiban többnyire számba veszi a vizsgált épületeken és épületekben található emléktáblákat, szöveges emlékeket is. Így, akárcsak a fent említett munkák, mára már dokumentum-jelleggel bírnak a történeti vizsgálatok számára, hiszen az általuk ismertetett emléktáblák, feliratok jórésze már nem létezik.

A kiépülő kommunista hatalom a múlt feltárását a maga ideológiájának megfelelően, szelektíven fogadta el. A monarchiában kitermelődött emlékanyagok kutatását nem támogatta, megbélyegezte. A kommunista rezsim alatt a magyar feliratokról, emlékanyagról nem jelentek meg publikációk, bár egyéni akciók keretében folytak kutatások. Így a Kolozsvár helyén álló Napoca város latin – és a román kontinuitáselmélet értelmében elfogadott – feliratait említik és publikálják csupán (Bodor 1957).

Az 1989-ces változással megindul a magyar múlt újbóli birtokba vétele. Lőwy Dániel, Demeter V. János és Asztalos Lajos az 1970-es évektől kezdték felkutatni az emlékanyagot: „A parancsuralmi rendszer idején az anyaggyűjtés valamiféle ellenállás, a történelemtipró, művelődési örökségünket megsemmisítő viszonyok elleni dacszövetség volt." (Lőwy–Demeter–Asztalos: 8). Mivelhogy a cenzúra nem engedélyezte az anyag publikálását, az csak 1996-ban jelent meg. Ez számít a legigényesebb emlékanyagközlésnek: a szerzők igyekeztek az emléktáblák, szobrok közlése mellett művelődéstörténeti adatokat is szolgáltatni. A kötet egyik szerzője, Asztalos Lajos, a kolozsvári helyneveket tartalmazó munkájában is ismertet emlékanyagot, adalékokkal szolgál egyes emléktáblákat, szobrokat illetően (Asztalos 2004).

Kolozsvár emléktábláival és szobraival a továbbiakban is a helytörténeti jellegű kutatások foglalkoztak. Az iskolák, társaságok, egyletek is helyet adnak a maguk történelmében ezeknek a reprezentációknak; több helytörténész arra vállakozott, hogy egy-egy gyülekezet, templom, városrész vagy utca történetét megírja. Ezeknek a munkáknak fő célkitűzései közé tartozott a (hosszú) előzményekre, a társadalmi presztízst termelő múltra hivatkozni. Entz Géza és Kovács András a Farkas utcai református templom emléktábláinak és címereinek jegyzékét tette közzé (Entz–Kovács 1995). Sas Péter a kolozsvári katolikus templomokról írott könyveit jelentette meg (Sas 1998, Sas 1999a, Sas 1999b), Gaal György a Magyar utca történetének monografikus feltárására vállalkozott (Gaal 1995), majd a központ, a „történelmi Kolozsvár" épületeinek leírását végezte el (Gaal 2001). Vincze Zoltán a Farkas utcáról írt művelődéstörténeti áttekintést (Vincze 2003). Mindegyik szerző ismertet emléktáblákat, feliratokat, melyeknek szövegét vagy fordítását többnyire a fent említett szerzők (Balogh Jolán, Jakab Elek, Kelemen Lajos) munkáira való hivatkozással teszi. Gaal György összeállította a kolozsvári történelmi műemlékek jegyzékét, amit leközölt a *Szabadság* napilap 2005–2006-os évfolyamaiban (Gaal 2005–2006). Ez a jegyzék tartalmazza tételszerűen a hivatalos (vagy félhivatalos) műemlékeket: régészeti lelőhelyek; parkok, épületek, épületegyüttesek; szobrok, emlékművek; emlékházak és emlékhelyek.

Fontos megjegyezni, hogy a kolozsvári emlékanyag forrásaiként olyan művek is szolgálnak, amelyek egyáltalán nem a tudományosság szándékával jöttek létre. A helyi napilapok is éltetik a témát. Az emlékállítással, -lebontással, megemlékezésekkel kapcsolatos információk címlapon jelennek meg; folyamatosan közlik a helytörténészek tudományos vagy ismeretterjesztő szövegeit is, külön rovatokat tartva fenn ezekre a tartalmakra. A hivatalos(abb) várostörténeti kiadványok is ide sorolhatók (vö: BrudaȘcu coord. 1999a, BrudaȘcu coord. 1999b). Ezek esetében számolni kell az aktuális politikai hatalom lenyomatával. Ugyanide tartoznak a városkönyvek, kalauzok, képeskönyvek, amelyek, ha leírásokat nem is, de esetenként jobb minőségű fotókat közölnek azokról a tárgyakról, amelyek a kutatásom tárgyait képezik.

Összegzés

A helytörténészek fenntartják maguknak a lokális közösségről való beszélés jogát. Mindegyre közlik és újratermelik a múlt a reprezentációit, ébren tartják, korrigálják a kollektív emlékezetet. Azokat az eseményeket, amelyek kihullnak a nagyobb léptékű nemzettörténelemből, a helytörténet kronológiájába illesztik. Ezáltal a helytörténet függetlenedik a hivatalos történelemtől. A lokális közösségre fókuszál és ehhez a múltat használja referenciaként. Megfigyelhető ennek az alakzatnak a médiában (visszaemlékezések, épülettörténetek stb.) és a nyilvános szférában (konferenciák, emlékestek, emléknapok, avatóünnepségek, megemlékezések, emléktúrák stb.) való állandó jelenléte.

A helytörténészek két eljárásmódja érdemel említést. Egyrészt, azáltal, hogy a forrásokat feltárják, a levéltárakból előhozzák, megjelenítik a múltat, igyekezetükkel hozzájárulnak ahhoz, hogy a múlt közkinccsé, örökséggé váljon. Az elvont történelmet láthatóvá teszik, demokratizálják a (helyi) társadalomról való tudást. Másrészt, azáltal, hogy a korábban szobrok, emléktáblák, emlékművek állításával térbeliesített kollektív emlékezetnek, azaz a múlt reprezentációinak fényképeit, szövegeit megjelentetik munkáikban, a reprezentációk reprezentációit forgalmazzák. Ezek egyrésze lecserélődött, felszámolódott: ma már nincs referenciális alapjuk a város terében. Ebben az értelemben egyes helytörténeti munkák már csak a kollektív emlékezet emlékezetét mutatják fel. A helytörténet számára azonban továbbra is a múlt lokális alakzataként kapnak helyet, mert ezek – a közhasznú események és fontos egyéni teljesítmények lenyomataként – legitimálják a múltról való beszélést.

BRAUDEL, Fernand
1958 Histoire et sciences sociales. La longue durée. *Annales ESC.* (4) 725–753.
FABRE, Daniel
2000 L'ethnologie devant le monument historique. In: Uő (dir.): *Domestiquer l'histoire. Ethnologie des monuments historiques.* (Mission du Patrimoine ethnologique. Collection Ethnologie de la France, 15.) Éditions de la Maison des sciences de l'homme. Paris, 1–29.
2001 L'Histoire a changé de lieux. In: Bensa, Alban – Fabre, Daniel (réd.): *Une histoire ŕ soi. Figurations du passé et localités.* Éditions de la Maison des sciences de l'homme. (Collection Ethnologie de la France) Paris, 13–41.
FEKETE Ilona
2004 Műemlékvédelem és örökség Magyarországon: intézménytörténet, perspektívák, vélemények. In: Erdősi Péter – Sonkoly Gábor (szerk.): *A kulturális örökség.* (Atelier füzetek, 7.) L'Harmattan Kiadó–Atelier. Budapest
GYÁNI Gábor
2002 A városbiográfia és mikrotörténet. In: Uő: *Történészdiskurzusok.* (A múlt ösvényén.) L'Harmattan Kiadó. Budapest, 2002. 59–66.
HARTOG, François
2006 *A történetiség rendjei. Prezentizmus és időtapasztalat.* Fordította Lakatos Ágnes. (Atelier füzetek, 9.) L'Harmattan Kiadó–Atelier. Budapest
HORLER Miklós
1996 Az intézményes műemlékvédelem kezdetei Magyarországon (1872–1922). In: Bardoly István – Haris Andrea (szerk.): *A magyar műemlékvédelem korszakai.* Országos

Műemlékvédelmi Hivatal. Budapest, 79–144.
MAROSI Ernő
1996 Műemlékvédelem – az örökség hagyományozása. In: Bardoly István – Haris Andrea (szerk.): *A magyar műemlékvédelem korszakai*. Országos Műemlékvédelmi Hivatal. Budapest, 9–20.

FORRÁSOK

ASZTALOS Lajos
2004 *Kolozsvár. Helynév- és településtörténeti adattár*. Kolozsvár Társaság–Polis Könyvkiadó. Kolozsvár
BALOGH Jolán
1935 *Kolozsvár műemlékei*. Kiadja a Kolozsvári Református Kollégium Öregdiákjainak Egyesülete. Kolozsvár
BODOR András
1957 Napoca a feliratok tükrében. In: Bodor András – Cselényi Béla – Jancsó Elemér – Jakó Zsigmond – Szabó T. Attila (szerk.): *Emlékkönyv Kelemen Lajos születésének nyolcvanadik évfordulójára*. (A Bolyai Tudományegyetem Kiadványai, I. Tanulmányok) Tudományos Könyvkiadó. Kolozsvár, 78–111.
BRUDAȘCU, Dan (coord.)
1999a *80 de ani de administrație românească la Cluj-Napoca*. I. Ediția a II-a, revizuită. Consiliul Local și Primăria municipiului Cluj-Napoca. Cluj-Napoca
1999b *80 de ani de administrație românească la Cluj-Napoca*. II. Consiliul Local și Primăria municipiului Cluj-Napoca. Cluj-Napoca
ENTZ Géza – KOVÁCS András
1995 *A kolozsvári Farkas utcai templom címerei. Entz Géza és Kovács András tanulmányaival*. Balassi Könyvkiadó–Polis Könyvkiadó. Budapest–Kolozsvár
GAAL György

1995 *Magyarok utcája. A kolozsvári egykori Bel- és Külmagyar utcák telkei, házai, lakói.* (Erdélyi Tudományos Füzetek, 221) Erdélyi Múzeum-Egyesület. Kolozsvár
2001 *Kolozsvár. Milleneumi kalauz.* Polis Könyvkiadó. Kolozsvár
2005–2006 A történelmi műemlékek jegyzéke 2004. *Szabadság.* 2005. nov. 9., nov. 23., dec. 14.; 2006. jan. 25., febr. 4., febr. 15.
JAKAB Elek
1870a *Kolozsvár története.* Első kötet, oklevéltárral. Ős-, ó- és középkor. (513 Kr. e.–1540 Kr. u.) Kiadja szab. kir. Kolozsvár város közönsége. Buda
1870b *Oklevéltár Kolozsvár története első kötetéhez.* Összegyűjtötte és szerkesztette Jakab Elek. Buda
1870c *Kolozsvár története világositó rajzai.* Az iró eredetijeiről kőre metszettek a m. kir. állam nyomdában. Kiadja szabad kir. Kolozsvár város közönsége. Buda 1888a *Kolozsvár története.* Második kötet, oklevéltárral. Újabb kor. Nemzeti fejedelmi korszak. (1540–1690.) Kiadja szabad kir. Kolozsvár város közönsége. Budapest
1888b *Kolozsvár története.* Harmadik kötet, oklevéltárral. Habsburg-Lotháringiai korszak. (1690–1848.) Kiadja szabad kir. Kolozsvár város közönsége. Budapest
1888c *Oklevéltár Kolozsvár története második és harmadik kötetéhez.* Összegyűjtötte és szerkesztette Jakab Elek. Budapest, 1888.
1888d *Kolozsvár története világositó rajzai.* Kőre metszette Haske Ferencz. Kiadja szab. kir. Kolozsvár város közönsége. Budapest, 1888.
KELEMEN Lajos
1977 *Művészettörténeti tanulmányok. I.* A bevezető tanulmányt írta Szabó T. Attila. Sajtó alá rendezte B. Nagy Margit. Kriterion Könyvkiadó. Bukarest

1982 *Művészettörténeti tanulmányok II.* A bevezető tanulmányt írta és a kötetet sajtó alá rendezte B. Nagy Margit. Kriterion Könyvkiadó. Bukarest

LŐWY Dániel – DEMETER V. János – ASZTALOS Lajos

1996 *Kőbe írt Kolozsvár. Emléktáblák, feliratok, címerek.* Nis Kiadó. Kolozsvár

SAS Péter

1998 *A kolozsvári Szent Mihály-templom.* Kolozsvár

1999a *A kolozsvári piarista templom* Kolozsvár

1999b *A kolozsvári ferences templom.* Az előszót írta P. Benedek András Domokos. Kolozsvár

VINCZE Zoltán

2003 *A kolozsvári Farkas utca. Művelődéstörténeti barangolás.* Stúdium Könyvkiadó. Kolozsvár

REPREZENTĂRILE MEMORIEI COLECTIVE ÎN STUDIILE LOCALE CLUJENE

Rezumat

Studiul urmărește reprezentarea memoriei colective în literatura istorică locală din Cluj-Napoca. Specialiștii sau istoricii locali își rezervă dreptul de a comunica despre comunitățile locale. Ei comunică și reproduc într-un mod continuu reprezentări ale trecutului, susținând și corectând memoria colectivă. Iar evenimentele care nu-și mai găsesc locul în istoria națională sunt introduse de către acești autori în cronologia istorică locală. Astfel studiile locale devin oarecum independente de istoria oficială. Ele se concentrează pe comunitățile locale și folosesc trecutul ca referință. Totodată se poate observa prezența permanentă a acestor demersuri în cadrul mass mediei și a sferei publice (conferințe, seri comemorative, inaugurări și alte evenimente comemorative

etc). Pe de altă parte istoricii locali descoperind sursele, extragându-le din arhive contribuie în mod esențial la patrimonizarea și tezaurizarea trecutului. Astfel grație lor istoria abstractă devine una vizibilă, iar cunoașterea societătii (locală) respective devine mai accesibilă, mai democratică.

REPRESENTATION OF THE COLLECTIVE MEMORY IN CLUJ-NAPOCA LOCAL STUDIES

Summary

This study is showing the representation of the collective memory in the local historic literature written in Cluj-Napoca. The local specialists and historians have the right to write about their local communities. They communicate and replicate facts from the past, supporting and correcting the collective memory. And the historical events which cannot be connected with the national history are included in the local history by these authors. Thus the local studies are somehow independent of the official history. These studies are focused on local communities and they use history as a reference point. The presence of these studies is often seen in mass-media as well as in the public life (conferences, memorial events, and other kind of community activities). On the other hand the historian.

AZ 1848-49-ES SZABADSÁGHARC SZEREPE A HELYI IDENTITÁS KIALAKÍTÁSÁBAN EGY BÁNSÁGI MAGYAR TELEPÜLÉSEN

Mod László, Szeged (Hu)

Napjainkban egyre inkább fokozódik az érdeklődés a bennünket körülvevő terek etnicizálódásának módozatai felé, amit bizonyít a 2004-ben Marseilles-ben megrendezett SIEF konferencián rendezett workshop, amely a Whose places? (Kinek a helyei?) címet viselte. Az elmúlt években több tanulmányban igyekeztem egy bánsági telepesközség, Vadászerdő vagy Újszentes példáján felvázolni azt, hogy a Temesvár szomszédságába kiköltöző családok miképpen szervezték meg faluközösségüket, miképpen szerkesztették meg szimbolikus formában saját környezetüket.[1] Jelen dolgozat elsősorban arra vállalkozik, hogy ennek a folyamatnak egyetlen elemét értelmezze behatóbban, amelynek alapjául az 1848-49-es szabadságharc emlékezete szolgált.

Az 1848-49-es szabadságharc és az emlékezet

A magyar politikai kultúra egyik sarokköve, viszonyítási pontja 1848, mert olyan szimbólumrendszert hozott létre, amellyel különböző helyzetekben lehetett mozgósítani, egyesíteni a magyar társadalmat. Mintákkal szolgálhatott a krízishelyzetek érzékeléséhez, értelmezéséhez és a cselekvési stratégiák kialakításához. 1848 jelképeit, rítusait egyetlen politikai rendszer sem kerülhette meg Magyarországon, mivel nemcsak a politikai szimbolizmus koronként változó jelentésű részeként, hanem a kulturális identitás állandó elemeként is felfogható. Ezt tanúsítja 1848 folklorizálódása, azaz Kossuth Lajos, Petőfi Sándor, Klapka György, Bem apó vagy az aradi tizenhárom beépülése a nemzeti mitológiába. A szabadságharc nyilvános politikai kultusza a 19. század végére alakult ki Magyarországon. A fordulópont Kossuth halála és tömegdemonstrációval kísért temetése volt 1894-ben, ami után tömegesen jelentek meg a Kossuth szobrok.

A mindenkori hatalomnak ezért érzékeny gondja volt arra, hogy a március 15-i ünnepségek nemzeti egységet demonstráljanak, olyan egységet, amit az adott politikai rendszer irányít. A jeles nap Ferenc József legitimációjába is szervesen beépült, a dualizmus idején kétértelmű nemzeti ünnepként funkcionált, amelyről a királyhoz, a kormányhoz lojális és ellenzéki módon is meg lehetett emlékezni. Kelet- és közép-Európában 1848 emlékezete jól szemléltetheti a múlt reprezentációinak és a mindenkori jelen politikai küzdelmeinek szoros viszonyát.[2]

A közösségé szerveződés

Az Újszentes megalakulásához kapcsolódó ünnepi rendezvények nagyjából a falu történetének első évtizedére esnek. A közösségi objektumok nemcsak materiális valóságukban, hanem szimbolikus módon is kifejezhetik azt, hogy az új települést otthonunknak tekintik-e lakói. A tér birtokbavétele a házhelyek, illetve a földek kiosztását követően szakrális szinten zajlott le leginkább. A rítusok által jelzett eseménysorozat kellőképpen illusztrálja azt, hogy miképp létesülnek, jönnek létre az immár faluvá, egy közösséggé formálódó Vadászerdő legfontosabb közösségi épületei, intézményei. E folyamat állomásai a következőek voltak:

1. Első aratási istentisztelet (1892. július 3.)
2. A református leányegyház megalakulása (1892. október 2.)
3. Emléktábla avatása (1900. július 29.)
4. Református templom felszentelése (1903. augusztus 30.)

Az 1848-49-es szabadságharc és a helyi emlékezet megszerkesztése

A 19-20. század fordulóján a szakrális tér vagy környezet kiépítésével párhuzamosan zajlott le egy más típusú folyamat is, amely elsősorban az 1848-49-es szabadságharc szakralizálása, valamint a nemzeti identitás kifejezése köré szerveződött. Ennek konkrét megjelenési formája az az 1900. július 29-én felavatott emléktábla, amit a település lakossága készítetett közadakozásból. Az objektum tulajdonképpen az 1848-49-es szabadságharc egyik mozzanatának kívánt emléket állítani, ami Újszentes határában zajlott le valahol. E tudatos hagyományteremtési folyamat világalapításként is felfogható, hiszen egyfajta létjogosultságot biztosított az idegen nemzetiségi környezetben létrejött telepesközségnek az a momentum, hogy történelmi esemény számára szolgált helyszínül. A Borovszky-féle vármegyei sorozat a falu bemutatása kapcsán részletesen utalt erre a mozzanatra: „*Ez a terület nevezetes szerepet játszott a szabadságharczban. 1849. aug. 8-án gróf Dembinsky Henrik honvédtábornok hada idehúzódott s aug. 9-én itt találkozott Bem honvédtábornokkal, a kit Kossuth Lajos kormányzó fővezérré nevezett ki. Bem átvevén a fővezérletet, megkezdte az előnyomulást a császáriak ellen, Az aug. 9-én vívott temesvári csata estéjén a Vadászerdőben levő erdészeti épületbe szállították Bem tábornokot, a ki a csatában vállpereczét zúzta össze s innen menekült azután Bem egész táborkara Temesrékas felé.*”[3] Az emléktábla felavatásához kapcsolódó ünnepi eseményekről nemcsak a korabeli sajtóból értesülhetünk, hanem rendelkezésünkre áll a Kegyelet-Hangok című füzetecske is, ami egyfajta forgatókönyvként is felfogható, hiszen részletesen bemutatja az eseményeket, a szervezésben szerepet vállaló személyekkel együtt, sőt még a telepesek névsorát is közli. A kiadványt végigolvasva láthatjuk, hogy az ünnepi alkalom valóban értelmezhető egyfajta hagyományteremtési kísérletként, ami a lokális identitás megalkotására irányult, alapjául pedig a 19-20. század fordulójának nemzeti gondolkodása szolgált. A kiadvány összeállítója Mózes kőtábláihoz hasonlítja a márványtáblát, amire nem a tízparancsolatot, hanem következő mondatokat vésték rá: *„Örök emlékéül annak, hogy a Vadászerdőben 1849. V/26. Bem József honvéd altábornagy hadtestparancsnok szabadfalui térparancsnok, Petőfi Sándor honvédőrnagy segédtiszt és több huszártiszt kíséretében a Mészöly Farkas huszáralezredes parancsnoksága alatt állott 14. sz. Lehel-huszárok 3 százada felett nagy szemlét tartott. Ez emléktáblát emelte közadakozásból Vadászerdő (Újszentes) község lakossága 1900 VII/29.*"[4] Érdemes talán szó szerint is idézni a táblaavatás alkalmából kiadott füzet bevezető gondolatait, amelyek mitizált formában elevenítik meg a szabadságharc időszakát, valamint bemutatják az ünnepség előzményeit is: *„Temesvár legközelebbi helysége Vadászerdő magyar lakossága már mult évben midőn Temesvár tuloldalán fekvő Szabadfalu hason czélból ünnepelt, nagyon latolgatta, hogy az az ünnep tulajdonkép miért is lesz csak Freidorfon, Szabadfalun megtartva, a jóképű németek birodalmában mikor ahhoz nékiök éppen annyi jussok van, mert ha Bem, Petőfi és a többi vitéz urak, a kik ehhez a jeles kompániához tartoztak, reggel Szabadfalun voltak, délután bizonynyal a vadászerdei táborban lehetett velük találkozni, vagy* *megfordítva, mert hát az irodák, raktárak, felszerelés Szabadfalun volt, de maga a tulajdonképeni honvédtábor, a hol víg muzsikaszó mellett a huszárok ugyancsak tánczoltatták a menyecskéket hát bizony ez nem a svábok között volt, hanem igenis Vadászerdőn, a hol még a fülemüle is szebben csattogott mint másutt. No de hát a német élelmesebb volt mint a csak most ide csöppent telepes magyarok, kik még nem sokat tudnak azokból a dolgokból, melyek itt vala történtek.*

De már az idén tavasszal mondogatni kezdték, hogy biz jó lenne azokat az öreg 48asokat egyszer kicsalni ide ki a zöldbe, azután meséljenek sokat, szépet a honvédekről. Egyszer csak Oláh *Károly jegyző odaszólt a bíróhoz: < Tudja-e bíró uram, mi az ujság?>*

< Nem én!> volt a válasz. De már erre azután ki is rukkolt nyomban a falu tolla a dologgal: <Hát a temesvári honvédek kijönnek hozzánk mulatni és hoznak magukkal egy mennydörgös nagy kőtáblát, olyat, milyet vala Mózes a zsidóknak adott és arra reá lesznek írva azok nevei, akik 51 év előtt itt sétáltak mint honvéd generálisok.>

Raácz *Lajos bíró csak hallgatja a notariust, azután imigyen szól: <Mán ez nem maradhasson így, össze kell hívni a falut, aztán mondjon valamit a dologhoz.> És ugy is lett!*

Vadászerdő képviselőtestülete ez évi május 20-án ülést tartott, és azon elhatározta, ujonnan felépített községháza falába az ifjabb nemzedék lelkesítésére és a magyar szabadságharcz emlékeül a következő márványtáblát illeszteti be."[5]

A szövegből kitűnik a nemzetiségek közötti versengés is, valamint a szabadságharc emlékezetének a kisajátítására való törekvés is. Az egykori események 51 esztendő távlatából szakralizálódtak, amit a Mózes kőtáblái hasonlat kellőképpen illusztrál. Úgy tűnik, hogy az újszentesiek az 50. évfordulóról lemaradva határozták el, hogy a szabadságharc helyi emlékezetét valamiféleképpen ők is meg akarják szerkeszteni. Az emléktábla elhelyezése egyértelmű utalás a folyamatosság megteremtésére, összeköti a múltat a jelennel, ugyanakkor a közösséghez tartozás, a nemzeti és egyben a lokális identitás megerősítésének hatásos eszközének bizonyult.

Az emléktábla-avatás jelentőségét jelzi, hogy az ünnep szervezésére külön rendezőbizottság alakult, amely a fogadó, a hölgy, a rendtartási, az egészségügyi és az élelmezési csoportokból állt. Az alkalom megmozgatta a telepesek többségét, akik kivették a részüket a felkészülésből. A Kegyelet-hangok című füzet az avatáshoz kapcsolódó ünnep menetét is felvázolta, amely a következőképpen festett. Az egyletek és a honvédek délután 3 órakor a temesvári városháza előtt gyülekeztek, akiket a község határában lovas bandérium fogadott, a lakosság nevében pedig Oláh Károly községi jegyző üdvözölt. 4 órakor Mokry Istvánnak a rendezőbizottság elnökének jeladására a dalárda elénekelte a Szózatot, majd üdvözölte a megjelenteket, és felkérte Bessenyei Ferenc országgyűlési képviselőt emlékbeszédének megtartására. Pólya Ferenc szentesi tanár leplezte le az emléktáblát, amelynek felállítását Both Antal, a Temes megyei Honvédegylet elnöke köszönt meg. Ezután Kapitány Zsigmond elszavalta az erre az alkalomra írt ódáját, Miklovicz Ferenc pedig megáldotta az emléket. Ezt követően Mokry István átadta a községnek az emléktáblát, amelyet Rácz Lajos községi bíró vett át megőrzésre. A dalárda végül elénekelte a Himnuszt, délután 5 és 7 óra között a résztvevők megtekintették a magyar internátust, majd meghallgatták a délmagyarországi színiiskola növendékeit, akik énekeltek és szavaltak. A rendezvény este 7 órakor társas vacsorával zárult.

Szentes város üdvözletét dr. Lakos Imre polgármester és Aradi Kálmán rendőrfőkapitány tolmácsolta a telepesközségnek. Pólya Ferenc főgimnáziumi tanár tartott ünnepi beszédet, amely világosan kifejezte a múlt, az emlékezet és a helyi identitás megteremtésének szoros kapcsolatát: „*E szép virágzásnak indult fiatal község, midőn eme díszes középületét megépítette, hogy abból saját belső ügyeit szépen és jó rendben kormányozhassa, - mindjárt kereste az összefüggést magyar volta és a történeti múlt nagy eseményei és kiváló alakjai között. Meg is találta azt félévszázaddal ezelőtt vívott világraszóló szabadságharcunk eseményeinek ama mozzanatában, mikor a lángeszű hadvezér, a dicső emlékezetű Bem altábornagy és az ő mindenek felett kedvelt Petőfije, a szerelem és szabadság eme bűvös-bájos szavú dalnoka, itt, ezen a helyen, Vadászerdő területén megjelentek és ennek rögét lábuk nyomával megszentelték.*”[6]

Az emléket 1920 után eltávolították a helyéről, majd a református templom előtt, a falu főterén állítottak fel egy domborművel ellátott márványtáblát, amit néhány esztendővel ezelőtt újítottak fel. Vadászerdő vagy Újszentes esetén az 1848-49-es szabadságharc mint történelmi esemény kiváló lehetőséget teremtett arra, hogy a telepesek megteremtsék lokális identitásukat, amely új lakóhelyükön térben és időben szimbolikus módon helyhez köthette őket.

JEGYZETEK

[1] Szilágyi Miklós 2000. 445-460.

[2] Feischmidt Margit-Rogers Brubaker 1999. 67-88.

[3] Reiszig Ede é.n.123.

[4] Reiszig Ede é.n.123.

[5] Szmida Lajos (szerk.) 1900.

[6] Délmagyarországi Közlöny 1900. augusztus 14.

IRODALOM

Bodor Antal
1907 Vadászerdő telepes község monografiája. Budapet

Feischmidt Margit-Rogers Brubaker
1999 Az emlékezés politikája. Az 1848-as forradalmak százötven éves évfordulója Magyarországon, Romániában és Szlovákiában. Replika 37. 67-88.

Labádi Lajos
1991 Újszentes (Vadászerdő) község alapítása 1891-1991. Szentes

Reiszig Ede
é.n. Temes vármegye községei. In: Borovszky Samu (szerk.): Temes vármegye. 21-128. Budapest

Szilágyi Miklós
2000 Otthonteremtés, faluközösséggé szerveződés-idegenben. In: Cseri Miklós-Kósa László-T. Bereczki Ibolya (szerk.): Paraszti múlt és jelen az ezredfordulón. 445-460. Szentendre

FELHASZNÁLT FORRÁSOK:

Szentesi Lap 1892. július 10., Szentesi Lap 1892. október 7., Délmagyarországi Közlöny 1900. augusztus 14., Szentes és Vidéke 1903. szeptember 3., Szmida Lajos (szerk.): Kegyelethangok. Alkalmi emléklap a vadászerdei honvéd-emléktábla leleplezési ünnepére. 1900

ROLUL REVOLUȚIEI DIN 1848-1849 ÎN FORMAREA IDENTITĂȚII LOCALE ÎNTR-O COMUNĂ MAGHIARĂ DIN BANAT

Rezumat

Revoluția și memoria

În istoria maghiară, anul 1848 a fost un moment important de comparație, chiar un model pentru analiza situațiilor de criză, încât simbolurile revoluției de la 1848 n-au putut fi ocolit de nici un regim politic maghiar.

Cultul oficial al revoluției s-a cristalizat în Ungaria la sfârșitul secolului 19, punctul culminant fiind moartea și înmormântarea lui Kossuth în 1894, an după care statuile lui Kossuth au început să apară în număr mare.

Așadar, puterea politică, indiferent de perioadă, a avut o deosebită grijă ca sărbătorile de 15 martie să demonstreze o unitate națională.S-a putut vorbi de exemplu despre Frantz-Iosif în două sensuri, unii erau loiali guvernului, alții erau în opoziție.

Comunitatea din Újszentes

Evenimentele la care se face apel cu ocazia festivităților ce marchează intemeierea localității sunt cele din primul deceniu de istorie a satului.

Întotdeauna de altfel bunurile comunității, atât cele materiale cât și cele spirituale indică dacă locuitării consideră noua așezare ca fiind pentru totdeauna căminul lor.

Luarea în posesie a satului după impărțirea terenurilor a avut loc aici mai degrabă în plan sacral.Etapele au fost următoarele:

1.Prima slujbă pentru recoltă s-a ținut în localitate în 3 iulie 1892;
2.În 2 octombrie 1892 s-a format filia reformată;
3.În 29 iulie 1900 în Újszentes a fost inaugurată o placă comemorativă, realizată din donațiile oamenilor;
4.Inaugurarea bisericii reformate la 30 august 1903.

Placa comemorativă face trimitere la un eveniment care a avut loc la marginea localității Újszentes.

Istoria Comitatului Timiș editată de Borovszky povestește detailat acest eveniment, care se leagă de rănirea Generalului Bem în bătălia de la Timișoara din 9 august 1849.El a fost dus atunci într-o clădire din Vadászerdő(devenit Újszentes),de unde a pornit cu întreaga armată spre Recaș.

Despre împrejurările inaugurării plăcii aflăm atât din presa vremii cât și dintr-o mică broșură , intitulată „Voci comemorative”, care relatează amănunțit modul în care s-a desfășurat evenimentul, și dă și lista coloniștilor proaspăt așezați în sat.

Acestă placă leagă trecutul de prezent, este un instrument al întăririi identității locale și naționale și în același timp contribuie la întărirea apartenenței la comunitate.

Placa a fost scoasă după 1920 din locul unde se afla.Ulterior, în fața bisericii reformate, în piața centrală a satului a fost pus un basorelief cu o placă de marmură, semn că identitatea etnică a comunității maghiare din localitate se construiește și pe acest eveniment.

THE ROLE OF THE REVOLUTION FROM 1848-1849 FOR THE CREATION OF LOCAL IDENTITY WITHIN A HUNGARIAN DISTRICT FROM BANAT

Summary

The Revolution from 1848 is an important moment in Hungarian history and therefore it is commemorated every year by the whole Hungarian community. The place where Ujszentes village was set up is very important for the Hungarian community because of the death of a well known revolutionist named Bem. This national history event allowed the community to create a memorial place and make their district famous for the death of the revolutionist Bem.

(ÉLET)TÖRTÉNET ÉS IDENTITÁS

Az narratív önmegalkotás esete egy sáromberki parasztember példáján

Vajda András

Történetek szövik át az időt és a teret amelyben élünk[1]. Történetek szólnak nap mint nap rólunk/ általunk. Némelyek egyediségükkel, egyszeri elhangzásukkal, megismételhetetlenségükkel, mások éppen ellenkezőleg a többszöri ismétlés miatt (és révén) hívják magukra a figyelmet. Némelyek olyanok mint a fellobbanó rözseláng: a kimondással szinte egyidőben megsemmisülnek, eltűnnek az idő és a tér végtelenében. Mások hamvaiból föltámadó főnixre hasonlítanak: folyamatos (újra)mesélésük a nyugvópontra jútni nem tudó emberi elmének a mesélés gesztusán keresztül megvalósuló elmúlás elleni harcának, a jelhagyás, az önigazolás – egyszóval – az én-építés, az identitásépítés vágyának eszközei, szimbólumai.

A világot történetek teszik létezővé, érzékelhetővé, valóságossá[2]. Minden, ami létezik, arról történetek szólnak, a történetekből nyerik identitásukat, történetek által kerülnek bele az kollektív emlékezetbe a kultúrába.[3] Amiről nem szól történet, vagy amiről nem engedik, hogy történetek szóljanak[4], az bizonyos mértékben nem is létezik. A történetek termelése, forgalmazása, megörökítése ennélfogva életszükséglet, a történetekkel való élés emberi mivoltunknak alapösszetevője.

Az életút egy adott pontról elvégzett (retrospektív) számbavétele annak az antropológiai igénynek a kifejeződése, hogy „életünk történéseiért felelni tudjunk.”[5] Vagy Husserl ide vonatkozó kijelentése szerint „embernek lenni nem egyéb, mint a magunkért vállalt felelősség igényével létezni”.[6] Mindenikünknek van egy life-storyja, egy belső elbeszélése, amelynek fontossága, jelentése az ember élete. Közülünk mindenki egy elbeszélést alkot meg és él át, és ez az elbeszélés mi magunk vagyunk, az identitásunk[7]. (Élet)történet és identitás kapcsolatának ezt a koncepcióját próbálom érvényesíteni az elemzés során.

A kutatásról

Jelen tanulmányban egy nagyobb tudományos projekt részét képező kutatás eredményeire alapozva – mintegy annak oldalhajtásaként – született. A Babeș–Bolyai Tudományegyetem Magyar Néprajz és Antropológia Tanszékén ugyanis az 1990-es évek kezdetétől folyik az egyéni és kollektív életpályák vizsgálata, abból a megfigyelésből kiindulva, hogy „a magaskultúra biográfiai regisztereihez hasonlóan a populáris kultúra, a primércsoportok, lokális társadalmak emlékezete is a biográfiák sokaságát tárolja és forgalmazza.”[8] E program keretén belül került sor az erdélyi arisztokrácia, a protestáns lelkészek[9], a népi specialisták[10] és a néptanítók[11] élettörténetének elemzésére.

A népi specialistákra vonatkozó kutatás keretében egy sáromberki mesélő[12] ember életpályájának elemzését végeztem el, kitérve a mesélő és környezete, egyéni tudása és a helyi tradíció viszonyára, valamint azokra a társadalmi-gazdasági változásokra, melyek a mesélő és a mese visszahúzódását eredményezték[13]. Most viszont azokat a jelentésképző gesztusokat, mechanizmusokat – valamint ezek funkcióit – kívánom bemutatni, melyek az interjú-helyzetben rögzített szöveg (történet) szintjén megjelentek. A dolgozatnak ebben a változatban tehát csupán az interjú helyzetre, azon belül is csupán az életút egyes mozzanatairól készült narratívumokra, az események (történetek) „átírásának” a gesztusára figyelek. Olyan kérdéseket érint, mint: hogyan beszél az egyén önmagáról? Hogyan konstruálja meg magát szövegekben? Mennyiben helyzetfüggő, kontextusfüggő az ön-elbeszélés?

A kutatás alanya az 1926-ban született V., sáromberki nyugdíjas parasztember, aki közel fél évszázadon át volt a település református egyházközségének harangozója, mészárosa és mesélője[14]. Élettörténetét 2001. februárjában kezdtem hangszalagra rögzíteni, és kisebb-nagyobb megszakításokkal közel három hónapon át mesélte életét. V. a „kutató” szándéknak nagyon megörvendett, s a kezdeti nehézségek – a diktafon jelenlétének illetve a megfeleni akarás által gerjesztett félelmek[15] – leküzdése után egyre jobban belehelyezkedett az adatközlő szerepébe. Több alkakommal ő maga keresett fel az elmondottak kiegészítése, pontosítása érdekében. Beszélgetéseink csakhamar túlterjedtek a gyűjtés célkitűzésein, s az élettörténet *„bemondása”* mellett a faluban történteket (elhalálozás, viszálykodások stb.) éppúgy megbeszéltünk mint a politika napi eseményeit.

Vele is ugyanaz történt, mint a huszadik század végi paraszttársadalom számos specialistájával: kiszakadt abból a keretből, melyben szocializálódott. Élettere szeme láttára változott meg, idegenedett el. Megbomlottak az egykori beszélgetési alkalmak, átalakultak a szokások, az erkölcsi, a gazdasági és a szociális normák. Egy olyan elidegenedett világ része lett, ahol emlékei és a róluk szóló történetek (a II. világháborúról, kollektivizálásról) már nem aktivizálhatók, nem kötik le a hallgatóság figyelmét, ahol mesélőként (is) csupán marginális hely jut számára.

A biográfia

V. 1926-ban született, egy négygyermekes parasztcsalád második gyermekeként a Sáromberkétől két kilométerre fekvő Libáncs nevű tanyán[16]. A tanyai élet nehézségeit már korán megismerte. Még nem járt iskolába, mikor munkára fogták. Libára, bárányra vigyázott, később, ahogy annyira nőtt, a tehenekkel járt legelteni a községi berkekbe. Iskolába csak a kora tavaszi és a téli hónapokban járhatott. Mindössze négy elemi osztályt végzett, ahol csak az írás-olvasás illetve a matematikai alapműveletek elemi szintű ismereteit sajátította el.

A második világháború szele korán elérte a tanyát. 1942-ben apja és nagyobbik testvére bevonult a hadseregbe, s ezzel az időközben szépen gyarapodó gazdaság (9 darab tehén, 18 disznó, majorság, 9 hold föld) vezetésének és megmentésének teljes felelőssége/ feladata az akkor 16 éves V-re hárult. A háztáji gazdaság vezetése mellett kaszálni, kapálni, szabad idejében pedig halászni járt a közeli Marosra.

1944 szeptemberére a frontavonal elérte a szomszédos Nagyernyét. A magyar tábori csendőrség kiüríttette a Libáncsot és Sáromberkét. V. és családja azonban az atyai meghagyást követve nem csatlakozott a menekülőkhöz, hanem ott maradnak a tanyán, a saját kezűleg készített óvóhelyre húzódva meg. Itt találta őket a bevonuló orosz hadsereg. Az oroszok kényszermunkára (hídépítéshez) vitték, de már a következő napon megszökött és szerencsésen hazaért a tanyára.

A háború ideje alatt puskára tett szert. Madarakra, őzre vadászott, s a határon dolgozó asszonyokat ijesztgette vele. A háború befejezése után még rövid ideig használta a fegyvert, az illetékes hatóságok azonban egy feljelentés nyomán letartóztatták, a puskát elkobozták. Hadbíróság elé állították, majd néhány kihallgatás után feltételesen szabadlábra helyezték. Azonban még a következő év őszén belekeveredett egy verekedésbe: megvert egy román vasúti jegyellenőrt, mert az *bozgor*nak (hazátlannak) nevezte. Ismét eljárást indítottak ellene. Ügyét a kolozsvári haditörvényszéken tárgyalták. Három évet és öt hónapot ült a börtönben Kolozsváron illetve Szamosújváron, a politikai foglyok között.

Szabadulása után behívták három hónap munkaszolgálatra. Több társával Magyarrévre szállították, ahol a Kőrösre építettek gátat, ehhez kellett a munkaerő. Rövid szabadság után, 1950. június 5-én ismét behívót kapott. Ezuttal Kiscsűrre[17] vitték a helyi állami gazdasághoz szezonmunkára, majd nemsokára hat társával áthelyezték a nagydisznódi[18] állami gazdasághoz állatgondozónak. Innen Bukarestbe vitték, ahol előbb a *Scînteia* –ház, majd a hőerőművek építésénél dolgozott. Azután a snagovi *Vasile Luca* farmon halőr, majd az egyik mérnök teheneinek gondozója volt, de dolgozott a Fieni-i cementgyárban, a Ialomițán épülő gátnál, Lészpeden[19] és Fogarason[20] is. Innen szerelt le 1953 június 27-én.

1954-ben megnősült, és apósához költözött Sáromberkére, de egy hónap után a család visszaköltözött a Libáncsra. Mivel a helyi önkormányzat nem engedélyezte új ház építését a tanyán a szülők – V. tiltakozásának ellenére – Sáromberkén vettek házat a fiataloknak. A ház azonban annyira romos állapotban volt, hogy felújítása reménytelennek bizonyult, s a családot újabb házvásárlásra kényszertette. Az *„új háznak"* viszont nem voltak gazdasági épületei, így az állatok továbbra is az *„alsóháznál"* maradtak. Ezért naponta háromszor is le kellett járni, ellátni a gazdasági teendőket. A családi gazdaság vezetése mellett orvhalászattal foglalkozott illetve alkalmi munkát vállalt: több alkalommal is az állami gazdaságokból tenyészbikákat vittek vagonokkal Konstancára[21], ide szegődött el gondozónak. Ezekről az utjairól hazatérve aztán, akárcsak halászélményeiről színes történetekben számolt be a látottakról/ tapasztaltakról.

Az első hullámmal *„nem írt be a kollektívbe"*, őt és még néhány társát csak a következő évben tudták *„beverni"*. De még ekkor is sikerül némi földet fenntartania a család megélhetése céljából. Ám ennek hasznát sem sokáig élvezhette, hiszen 1972-ben a téesz ezt is elvette. Időközben, hogy családja számára a megélhetést bíztosítani tudja munkába állt a helyi református egyházközségnél. Közel 40 évig volt az egyházközség harangozója, ekkor, mivel összekülönbözött a lelkésszel és a prezsbitériummal, nyugdíjazták.

1979-ben testvérét baleset érte. Ezért testvére megkérte, hogy költözzön be a Libáncsra, s vegye át az ő és az apja gazdaságának irányítását. Ősszel apja meghalt, a következő évben pedig testvére kiköltözött Sáromberkére, felajánlva neki, hogy családostól költözzön be az apai házba. Ezután három nyugalmas év következett életében. Változást a hagyatéki tárgyalás megindítása hozott, mely akutt konfliktushelyzetet eredményezett. A törvényszék ugyan kimondta a végzést, mely szerint a testvérek kérése jogos. V. azonban semmisnek nyilvánította a törvényszéki határozatot s továbbra sem volt hajlandó kiköltözni a tanyáról. A családi civódások egyik alkalmával testvére a kezében lévő villával fejbe verte feleségét. Több évig elhúzódó eredménytelen pereskedés kezdődőtt, ám a szándékos emberölés vádját ejtette a bíróság és az eljárás végül felmentéssel ért véget. A pereskedés ideje alatt, amíg Bukarestben járt fellebbezni, testvérei a hatóságok segítségével feleségét és gyermekeit kilakoltatták a tanyáról. A házat lebontották, a telket pedig eladták. Ezzel életében egy korszak zárult le.

Elégtételt V. életében az 1992-es földosztás sem hozott. Az apai örökségből rá eső földterületet testvérei eltulajdonították, gyermekei pedig nem támogatják törekvéseit, hogy jogainak érvényt szerezzen. A családi támogatás hiánya valamint a nézetkülönbségek folyamatos felszínre törése V-t a családon belül is marginális helyzetbe sodorta.

1997-ben a felesége autóbalesetet szenvedett. V. állítása szerint a balesetért egyedüli felelőse a személygépkocsi vezetője, a vizsgálati jegyzőkönyv viszont ennek ellenkezőjét állapította meg. Az interjú készítésének idején az ügy még lezáratlan volt, de a korházi ellátás költségeit V-nek kellett kifizetnie.

A település – az egyén élettere

Sáromberke[22] a Maros középső folyásának bal partján elterülő második teraszon, az egykori Torda vármegye és Marosszék határában épült ki. A település lakói szinte napjainkig alapvetően földműveléssel és állattartással foglalkoztak, de mivel a létfenntartás forrásául szolgáló földterület nem túl nagy kiterjedésű, már a XVIII. századból vannak adataink arra nézve, hogy a helységben pálinkafőzéssel, italméréssel és fakitermeléssel is foglalkoztak a parasztok. Sokan a Teleki-uradalomban vagy annak ipari létesítményein illetve a kereskedelemben[23] helyezkedtek ell, így teremtve elő családjuk számára a mindennapit.

Mindemellett a falu a század közepéig alapvetően agrár típusú település maradt. A templomban még az ötvenes években újkenyér ünnepén ott díszelgett a szószék két oldalán a szántóvető ember gyülekezetének dísze, a búzakoszorú, ám az „új idők szele”, a kollektívizálás és az iparosodás csakhamar letörölte a templomfalakról a „maradiság” utolsó jelképeit is. A század elején megépült vasút valamint a városok és nagyipari létesítmények közelsége (Marosvásárhely mindössze 14, Szászrégen 18 kilométerre található, vasúton és műúton egyaránt könnyen megközelíthető) illetve a menetrendszerű vonat- és buszjárat rányomta bélyegét a falu ízlésvilágára, gazdasági-társadalmi arculatára. A hatvanas évektől (a kollektivizálás után) kedődően, de főleg a 70-es években felerősödő *mobilitás-láz*[24] következtében a falu aktív, munkabíró lakosai egyre nagyobb százalékban ingázó bérmunkásként keresték meg kenyerüket. Az állandó bér nyújtotta stabilitásérzés következtében az emberek legfeljebb második műszakban foglalkoztak gazdálkodással, s ez a helyzet a földtulajdon visszaadása után sem változott meg.

Az életforma váltással, a társadalomból való rövidebb-hosszabb ideig taró *időszakos kilépésekkel*[25] szükségszerűen megváltoztak a társadalom ígényei és kulturális-gazdasági aspirációi is. A földtulajdon elvesztése felszámolta azokat az együttélési alkalmakat (fonó, kaláka) amelyek a hagyományos műfajok (mese, népdal, stb.) előadásának alkalmai voltak[26].

Az újabb generációk színre lépésével – akik egy merőben más szociális-társadalmi közegben, és más mormák szerint szocializálódtak[27] – a mesélést, a háborúról szóló (szenvedés) történeteket a rádió, a tévé és a sajtó sztártörténetei, sikersztory-i stb. illetve a pletyka[28] szinte teljesen kiszorították a nyílvánosságból[29].

Az élettörténet szövege – az „átírás"

A gyűjtésre egy megkésett fázisban került sor, akkor, mikor V. már nem bírtokolta a mesélő szerepét, nem érvényesíthette szövegrepertóriumát. Az élettörténet szövege felkérésre, gyűjtési helyzetben fogalmazódott meg. A gyűjtés során, a szemtől-szembeni beszélgetés alkalmával mintegy kikényszerítettem[30] V-ből a saját életútra vonatkozó interpretációt. A vizsgált szöveg tehát nem önmagában, hanem egy speciális szituációban, a mesélő és a hallgató interakciójában (előzetesen kinyilvánított célok és szándékok mentén) konstituálódott.[31]

Mint már említettem, a felkérésre amikor sor került, V. már nem mesélt. Fellazultak azok a *konektív struktúrák*,[32] amelyek integrálták történeteit. Nemzedékének megöregedésével, eltűnésével együtt megszűntek azok az együttlét-alkalmak és azok az elvárások, igények, melyek a történetek folyamatos előadását generálták, és amelyek V-t a nyilvánosság erőterében tartották. Történeteivel szemben az elrejtés, az eltávolítás stratégiái léptek elő.

Ebben a helyzetben a felkérés egy nem várt esélyt jelentett V-nek történetei előadására. Olyan alkalmat, mely lehetővé tette emlékei „kimentését"[33] és az emlékállítás gesztusát. Ugyanakkor alkalmat biztosított – éppen a történeteivel szemben tanusított értetlenség (l. *elrejtési stratégiák*) révén (is) – megkérdőjelezett identitása helyreálítására is. Az „adatközlő" státusa *fordulópontot*[34], új – eddig fel nem tárt – értelmezési lehetőségeket nyitott meg az életút előtt. Ezért is volt szükség a felkérés után időre, amíg a beszélgetéseket elkezdhettem hangszalagra rögzíteni. V. ugyanis ekkor alkotta meg, az új helyzetnek megfelelően, élettörténete aktuális (némiképp a kutatónak = a külvilágnak szóló) jelentéseit. Ennek érdekében rajtam kívül feleségével és néhány „kortársával" is egyeztetett. Ezek az egyeztetések számára az egyes események forgatókönyvével kapcsolatos konszenzus keresése mellett a jó ideje nem gyakorolt szerep (mesélő) begyakorlását is jelentették.

A felkérés új dimenziót adott V. történeteinek: a megkérdőjelezett önazonosság, a közösség által alkalmazott elrejtési stratégiák a kutató szándék kinyílvánításával érvényüket vesztették. Ponosabban az élettörténetben olyan önarckép fogalmazódott meg, mely éppen a közösség által deviánsnak minősített cselekvéseket, az élettörténetben *önidegen*[35] mozzanatokat erősítette meg, fogalmazta át vagy éppen hallgatta el, az *énontológia*[36] megszerkesztésében az *önfelmentés stratégiáját*[37] alkalmazva. A narratív viselkedésnek, ezen belül a történetkreálásnak/átírásnak ezt a stratégiáját három példán (történetsémán) keresztül próbálom bemutatni.

A közösségben V-ről több történet is forgalomban van. Ezek egy részét ő maga adta elő különböző beszédalkalmakkor, szórakoztató vagy egyéb szándékkal. Ezeket a közösség átvette és forgalmazni kezdte. Esetenként a történet csattanója, a benne található poén miatt, másokat a deviáns viselkedés példázása és a példán keresztül történő eltávolítás szándékával. A törénetek másik részét maga a közösség termelt ki róla. Ezek szinte kivétel nélkül az eltávolítást, a marginalizálást szolgálják[38] .

A történetek egy része arról szól, hogy V. sokszor napokra eltünt otthonról anélkül, hogy valaki is tudott volna hollétéről. A történet bolyongásai céltalansága mellett felelőtlenségét és megbízhatatlanságát hangsúlyozzák. Ezt az interpretációt az élettörténet a konstancai út elmondásával próbálja ellensúlyozni, megsemmisíteni. E történetből ugyanis az derül ki, hogy a többnapos kilépési alkalmak a családnak anyagi hasznot hoztak: fizetést kapott, sőt még mellékkeresetre is szert tett[39] , mely a család téli tüzelőjének gondját megoldotta.

A történetek másik része a családi örökség elosztása körül kialakult vitákra utal. Testvérei és családjuk történeti szerint V. követelései jogtalanok. Az atyai örökséget, s mint ilyen a földterületet is, a család törvény értelmében igazságosan osztotta el[40] , és a V. része pedig azóta is parlagon hever. Ezzel szemben V. élettörténetében azt állítja, hogy őt az apai örökségből kiforgatták, a földterületből is kevesebbet adtak neki, és azt is a termékenység szempontjából előnytelen parcellákban. A háborúról szóló történetekben pedig ez még egy további részlettel egészül ki: ugyanis ebből az derül ki, hogy a németek és aztán a oroszok kezéből neki sikerült megmentenie a gazdaságot (a teheneket és disznókat), melynek árából később a földeket is vásárolták. Ezzel a történettel egyben a földtulajdon kérdésében is a maga igazát erősíti meg (a föld az övé, hiszen neki köszönhető, hogy megvették). Ez a gondolat a 1992-es födvisszadás kapcsán szó szerint is megfogalmazódik.

A történetek harmadik vonulatát többnyire fiatalkori verekedések elbeszélései képezik. Ezek a történetek érthető módon nem kerültek bele az élettörténet szövegébe, noha némelyiket V. egyébként szívesen mesélte hallgatói számára. Ezeket az elhallgatás szándékától vezérelve hagyta ki, ugyanis a verekedésekről, csínytevésekről szóló történetek nem illenek bele abba a képbe, amely a külvilág felé forgalmazott énképétét hivatott megkonstruálni. Illetve ezek ellensúlyozására olyan történeteket (hogyan kényszerítették a kollektívbe való beiratkozásra, börtönélményei, katonaélményei) mesélt el nagy számban amelyek a szenvedő emberről szólnak.

Összefoglalás

Egy emberről történetek különböző okokból és különböző céllal születhetnek, használatuk módja, de a használó személyek köre is, különböző lehet. Intézményeket, gyakorlatokat, törvényeket értékrendeket tartanak fenn, termelnek, legitimálnak. Az életút-interjú során V. által konstituált és a közösségben forgalmazott történetek tartalmi különbségei az „önkéntelenül folytatott valamilyen élet” (amit környezete deviánsnak ítél) és a „valamilyennek látszani akarás”[41] közötti feszültségből adódik. Egyben a figyelmet az életút és az életút egyes mozzanataira vonatkozó pillanatnyi reflexiók között meghúzódó különbségekre, az egyes reflexiók konstitutív és erősen intenció- illetve kontextusfüggő voltára hívja fel. Az összefoglalásnak is ebbe az irányba kell elmozdulnia. Mindenek előtt az mondható el, hogy: (1) a történeteket fenntartó kontextus eltünésével egyidőben, vagy azt követően a történetek is változásokat szenvednek el (a vicc vagy a hazugságtörténetek irányába mozdulnak el) vagy megszűnnek újratermelődni. (2) az élettörténet szövetébe beleszőtt, és új jelentésekkel felruházott történetek már csak a kutató irányába forgalmazhatóak, a helyi közöség nem vesz tudomást róluk. És mint ilyen nem jár együtt az egyén közösségi reintegrációjával.

Ugyanakkor a történetek előhívása – függetlenül attól, hogy azt V. teszi saját identitásának megerősítése végett, vagy pedig a közösség V. marginalizálása céljából – társadalmi gyakorlatként értelmezhető: annak a vágynak a kifejeződéseként, hogy önmagunkat mint társas lényt környezetünkbe beillesszük, s az egyezés vagy elhatárolódás révén megtaláljuk sajátos társadalmi helyzetünket[42].

V. ön-élettörténetének elmondása az ellenemlékezet kategóriájába tarozik[43], az eseményeknek egy olyan értelmezése, mely szembehelyezkedik a család (testvérei, gyermekei), a lokális közösség értelmezésével, valamint a hivatalos szervek (rendőrség, törvényszék) végzéseivel. A közösség által V-ről forgalmazott történetek pedig – mivel céljuk a kirekesztés és az elhallgattatás – a kulturális felejtés egyik formája, normatív inverzió, mely azért „tart életben [...] egy, a másikról alkotott képet, mert szüksége van rá a saját kontradisztinktív önmeghatározásához." [44] A deviáns, a megszokottól eltérő cselekvéseiről szóló történetek tehát a közösségi normák, viselkedési szabályok és magatartási mozgásterek inverz kifejeződései. A szabályok helyett arról beszélnek, hogy mit és hogyan nem szabad tenni a közösség „tisztes polgáraként".

JEGYZETEK

[1] A történetek tobzódását, valamit az ember történetektől való függését számos tudományterület kutatója fogalmazta meg elméleti szinten (l. Eliade 1990. 141–142., Barthes 1988. 378., Tengelyi 1998. 13.).

[2] Becskeházi 1991. 68. ill. Keszeg 2002. 7. Idézett könyvének másik

tanulmányában a szerző bevezeti a szövegvalóság fogalmát melyet a racionálison túli világ, a hiedelem textusban való reprezentálására használ. Keszeg 2002. 29.

[3] Keszeg 2002. 7. A nyelvészet ezt úgy fogalmazza meg, hogy a nyelvi jelek villantják fel, hozzák a figyelem centrumába a nyelven kívüli jelenségeket. Antal 1976. 5.

[4] Gagyi József egyik tanulmányában mutat rá arra, hogy m ilyen technikákkal vonja meg egy közösség az egyéntől történetei elmondásának jogát, hogyan semmisíti meg annak narratívumait. Gagyi 1994. 87 95.

[5] Tengelyi 2007. 197. A szerző szerint ennek igénye az a „konstitutív motiváció", mely „az életút egységét megadja". U.o.

[6] Idézi Tengelyi 2007. 197.

[7] Assmann 2003. 31.

[8] Keszeg 2005/2006. 18.

[9] Közölve: Keszeg–Becze 2001

[10] Közölve: Keszeg 2005/2006

[11] Közölve: Osváth 2007

[12] Dolgozatomban szándékosan használom a *mesélő* ember megnevezést a *mesemondó* ellenében. Ezzel a megkülönböztetéssel az egyén által termelt és forgalmazott szövegek tartalmi, formai és műfai jegyeire szeretnék utalni, vagyis arra, hogy a 'mese', 'mesélő' jelentése a valóságban nem mindig fedi azt, amire a folklorisztika ezeket a fogalmakat lefoglalta. Többet is, kevesebbet is jelentenek annál. Háborút megjárt személyek kalandjai éppúgy húzódhatnak a megnevezés mögött, mint tündérekről és királyfiakról szóló történetek. Nagy Olga megfogalmazását idézve: "*a mese nem olyan, amilyennek megismertük*". (Nagy 1995. 41.) A mese és az igaz történetek, élménybeszámolók tartalmi formai sajátosságainak hasonlóságáról még l. Nagy 1982. 145-163.

[13] Vajda 2005/2006 665–782.

[14] A helyi közösség a megfogalmazásában a *mesélő* nem minden esetben jelent dicséretet. Előadói képességeinek elismerése mellett arra is utal, hogy V. nem mond igazat. Az előadott eseményeket eltorzítja, kiszínezi. Hozzá told, vagy éppen elhallgat részleteket. Amikor a kutatás második fázisában kontrollbeszélgetéseket folytattam falustársaival néhányan arra figyelmeztettek, hogy V. hajlamos úgy előadni az eseményeket, hogy azok őt kedvező színben tüntessék fel, ezért ha az igazságot akarom megtudni, akkor őt kérdezzem meg a legkevésbé. Ugyanakkor arra is utal, hogy a meséléssel a munkára fordítható időt rabolja el.

[15] A kutatás kezdeti szakaszában többször is elérzékenyült és belefulladt a mesélésbe.

[16] A tanya a Maros bal partjának első teraszán terült el, valamikor a 14. században még önálló település volt, később azonban visszafejlődött. Az említett időszakban már csupán öt gazdaságból állott, adminisztratív szempontból pedig a tőle négy kilométerre fekvő Nagyernyéhez tartozott, habár az itt élőket rokoni és baráti kapcsolatok inkább a fizikailag is közelebb eső Sáromberkéhez kötötték. A szocializmus éveiben, főleg a kollektivizálás után, felsőbb rendeletre a tanyát felszámolták. A házakat lebontották, az emberek többsége pedig a közeli Sáromberkére költözött. V. szülőháza volt az utolsó a sorban, ez a nyolcvanas évek elején került bontás alá. Ezzel végleg megszűnt a tanya létezni.

[17] Şura Mică, Szeben megye

[18] Cisnădia, Szeben megye

[19] Lespezi, Iaşi megye

[20] Făgăraş

[21] Constanţa

[22] Itt most nem térek ki a falu történeti fejlődésének bemutatására. Ezzel kapcsolatban l. Sáromberke 1319-1994. ill. dr. Mózes András: Adatok Sáromberke történetéhez I – IV. kézirat.

[23] A XIX. század végén, a XX. század első felében Sáromberkén is megindult a szövetkezeti mozgalom: 1894-ben megalakulta Sáromberke Községi Hitelszövetkezet, 1908-ban az Állattenyésztők Szövetkezete, 1910-ben a Sáromberke és Vidéke Fogyasztási és Értékesítési Szövetkezet stb. Ezzel párhuzamosan gazdatanfolyamok és kulturális szervezetek (dalárda, olvasókör) is kialakultak.

[24] V.ö. Bíró 1990. 5-15.

[25] A fogalmat Bíró Zoltán használja. (Bíró 1994. 56-57.) Ő hívja fel a figyelmet arra, hogy mindenik kilépés életre hív, kitermel egy erőteljes interpretációs kényszert, mely a saját világhoz való tartozás újradefiniálására irányul. U.o.

[26] A változások forgatókönyvének leírását l. (Szabó 1977. 5–6.) Szabó Judit könyvében ugyanezt a folyamatot Gernyeszeggel kapcsolatban írja le. Megállapításai már csak azért is hasznosíthatók, mert a település Sáromberke tőszomszédságában található, s a makrofolyamatok csupán árnyalatban különböznek az általam vizsgált településen.

[27] Ezeknek a generációknak már nincsenek személyes emlékei a világháborúkról és a kollektivizálásról. Ezekről az eseményekről már az

iskolai történelemtanítás keretében szereznek ismereteket, s mint ilyen érthető, hogy az események tragikusságát nem tudják az átélőkhöz hasonlóan érzékelni. A szemléletbeli különbségek pedig az elhatárolódás stratégiáját hívják elő.

[28] „az olyan közösség, amely már restell tündérmesékről és sárkányokról beszélni, az saját mindennapi dolgait beszéli" (v.ö. Nagy 1995. 154.)

[29] A nyilvánosság (biosz politikosz) fogalmát habermasi értelemben használom. Ebben a megfogalmazásban a nyilvánosság olyan tér/terület, mely egyaránt létrejöhet a beszélgetésben (lexisz) mint a közös cselekvésben (praxisz) Habermas 1999. 53.

[30] Vö. Bíró 1994. 66.

[31] Niedermüller 1988. 301.

[32] A konektív struktúra „közös tapasztalati várakozási és cselekvési teret alakít ki, amely a maga elkötelező ereje révén bizalmat szerez és eligazítást nyújt. [...] a tegnapot is hozzákapcsolja a mához, mégpedig olyan formán, hogy meghatározó élményeket és emlékeket formál és őriz meg, a tovahaladó jelen horizontján egy másik idő képeit és történeteit is magába zárja." (Assmann 1999. 16.)

[33] Az emlékek externalizációjáról l. Assmann 1999. 23. ill. 38.

[34] A fogalmat Mandelbaum David Gandhiról írt tanulmányában használja. (Mandelbaum 1982. 29 – 45.) Megfogalmazásában „a fordulópontot a fontosabb változások jelzik, amelyek az ember életében előadódnak. Egy ilyen fordulópont akkor válik teljessé, amikor az adott személy újfajta szerepeket vállal, újfajta kapcsolatba kerül másfajta emberekkel, és új éntudatot alakít ki." (I.m. 36 – 37.) A fordulópontok bekövetkezhetnek egyetlen esemény vagy tapasztalat folytán vagy fokozatosan (pl. öregedés). Lehetnek előírt, kötelező jellegűek (iskola, házasság stb.) vagy egyénileg választottak.[34] A fordulópontok elfogadását, integrálását az egyén részéről az adaptációk (U.o.), a környezet részéről a szocializáció valósítja meg.

[35] Tngelyi 1998. 194.

[36] Hankis 1980.

[37] Az önfelmentés stratégiája azt jelenti, hogy a mai rossz a korábbi rossz következménye, mindenért a világ, az életben benne rejlő rosszat okolja az egyén. (V.ö. Hankis 1980. 37–37.)

[38] V.ö. Gagyi 1994. 87–94.

[39] V. 1963-ban a Sáromberki Mezőgazdasági Termelő Szövetkezet tenyészbikáit szállította Constaţara. Az állatok átadásakor összegyűjtötte

azok kötőfékeit, majd hazatérve eladta a szomszéd község mezőgazdasági termelő szövetkezetének.

[40] A vagyonelosztás során kialakult vitát törvényszéki végzés zárta le, itt szentesítették a javak elosztását.

[41] V.ö. Kashuba 2004. 114.

[42] V.ö. Kashuba 2004. 115.

[43] Az ellenemlékezet olyan emlékezés, amely a hivatalos emlékezésben elnyomott elemeket állít előtérbe. Egy és ugyanazon esemény a lehető legeltérőbb módon raktározódik el az individuális emlékezetben. Egy ellenemlék azonban egy lépéssel ennél is tovább megy, amikor kifejezetten ellentmond egy másik emléknek. (Assmann J. 2003. 27–28) Az ellenemlékezés a múlt vagy a jelen egy másfajta konstrukciójával helyezkedik szembe. Azon fáradozik, hogy a mában jelen tartsa a tegnap egy olyan képét, amely ellentmond a jelennek és megkérdőjelezi legitimitását (Aleida Assmannt idézi J. Assmann 2003. 276.) Ugyanezt David Biale és Amos Funkenstein: counterhistory, azaz ellentörténet névvel illeti.

[44] Assmann J 2003. 271. Szerinte ez a felejtés egy mnemotechnikája.

IRODALOM

ANTAL László

1976 Szemantikai interpretáció és nyelven kívüli tartalom *Általános Nyelvészeti Tanulmányok* 11. 5– 14.

ASSMANN, Jan

1999 *A kulturális emlékezés*. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskulturákban. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest

2003 *Mózes, az egyiptomi*. Egy emléknyom megfejtése. Osiris Könyvkiadó, Budapest

BARTHES, Roland

1988 Bevezetés a történetek strukturális elemzésébe. In: Kanyó Zoltán–Síklaki István (szerk.): *Tanulmányok az irodalomtudomány köréből*. Budapest, 378–398

BECZE Márta–KESZEG Vilmos:

2001 *Palástban.* Lelkészek szórványban, Mentor, Marosvásárhely

BECSKEHÁZI Attila:

1991 Valóságfelépítés az élettörténetekben. *Valóság*, 7. évf. 65–73.

BÍRÓ Zoltán

1990 Intézmény–képviselet–civil társadalom. *Átmenetek* A mindennapi élet antropológiája 1. 5–15.

1994 A történetmondás mint az antropológiai kutatás tárgya. *Antropológiai Műhely* 2. 55–72.

ELIADE, Mircea

1990 Încercarea labirintului. Cl. H Rocquet kerdéseire válaszol Mircea Eliade. Cluj-Napoca

GAGYI József

1994 Marginalizált személy egy székelyföldi faluban. *Antropológiai Műhely* 4. 1. 87–94.

HABERMAS, Jurgen:

1999 *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása.* Osiris Könyvkiadó, Budapest

HANKIS Ágnes

1980 Én-ontológiák. Az élettörténet mitológikus áthangolása. In: Frank Tibor–Hoppál Mihály (szerk.): *Hiedelemrendszer és társadalmi tudat* II. Tömegkommunikációs Kutatóközpont, Budapest

KASHUBA, Wolfgang

2004 *Bevezetés az európai etnológiába.* Csokonai Kiadó, Budapest

KESZEG Vilmos

2002 *Homo narrans. Emberek, történetek és kontextusok.* KOMP-PRESS, Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár

2005/2006 Előszó. In: Keszeg Vilmos (szerk.): *Specialisták, életpályák és élettörténetek I-II.* Scientia Kiadó, Kolozsvár, 7–30.

KESZEG Vilmos (szerk.)
2005/2006 *Specialisták, életpályák és élettörténetek I-II.* Scientia Kiadó, Kolozsvár
MANDELBAUM, David G
1982 Egy életrajzi tanulmány: Gandhi. In: Küllős Imola (szerk.): Az életrajzi módszer. *Documentatio Ethnographia 9.* MTA Néprajzi Kutatócsoport, Budapest, 29–45.
NAGY Olga
1982 Realista törekvések a népi prózában. In: Küllős Imola (szerk.): az életrajzi módszer *Documentatio Ethnographica 9.* MTA Néprajzi Kutatócsoport, Budapest, 163–184.
1995 *Pályakép fénnyel és árnyékkal.* Erdélyi Gondolat, Csíkszereda
MÓZES András
é. n. *Adatok Sáromberke történetéhez I–IV.* (Kézirat. Sáromberki Református Egyházközség Levéltára)
NIEDERMÜLLER Péter:
1988 Élettörténet és életrajzi elbeszélés. *Ethnographia*, XCIX. évf. 3-4. 376–389
Osváth Imola (szerk.)
2007 *Néptanítók. Életpályák és élettörténetek.* Scientia Kiadó, Kolozsvár
SZABÓ Judit
1977 *Rózsa királyfi.* Berekméri Sándor gernyeszegi meséi. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest
TENGELYI László:
1998 Élettörténet és sorsesemény, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest
2007 Tapasztalat és kifejezés, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest
VAJDA András
2005/2006 Egy mesélő ember „valódi élete". In: Keszeg Vilmos

(szerk.): *Specialisták, életpályák és élettörténetek I-II.* Scientia Kiadó, Kolozsvár, 665–782.

***

1994 *Sáromberke 1319–1994.* Sáromberki Református Egyházközség, Kolozsvár

POVESTE DE VIAȚĂ ȘI IDENTITATE

LEGĂTURA POVESTE DE VIAȚĂ-IDENTITATE ÎN CAZUL UNUI AGRICULTOR DIN SÁROMBERKE

Rezumat

Povestirile și istoriile fac lumea mai reală fiindcă relatează tot ce se întâmplă.Toată lumea, toți oamenii, au povestea lor iar legătura acestora cu identitatea voi încerca să o exemplific prin intermediul poveștilor unui agricultor din Sáromberke.Pentru acesta pentru început am analizat mersul vieții sale, anturajul său, cunoștiințele lui personale, tradițiile locale,de asemenea schimbările economice,care au influențat viața povestitorului.

Pentru început, din interviu, m-a interesat partea care se referă la anumite momente ale vieții celui care povestește și la felul în care acesta încearcă să le „transcrie".Chestiunile cele mai importante au fost cele legate de modul cum vorbește respectivul despre propria lui persoană, despre felul în care reușește să se exprime în text, în ce măsură este dependent în povestire de context.

Subiectul analizei s-a născut în 1926 și este un țăran pensionar din Sáromberke.Aproape jumătate de secol a fost angajat la biserica reformată din comună ca să tragă clopotele și a fost și măcelarul comunei.A început povestea de viață în luna februarie 2001.Convorbirile purtate au depășit însă subiectul propus, ajungând la evenimentele din comună,situația politică și economică.

La fel ca și alți subiecți și acesta a devenit în relatări parte dintr-o lume străină, istoriile povestite fiind depășite, pentru că se refereau la al doilea război mondial, la colectivizare,etc.

Biografia

S-a născut în 1926, într-o familie cu patru copii, el fiind al doilea copil în familie, ce trăia într-o gospodărie numită Libáncs, la 2 km distanță de Sáromberke. De mic a cunoscut greutățile vieții de la țară, la școală mergând doar primăvara și iarna.În timpul celui de al doilea război mondial,tatăl și fratele mai mare au plecat la război, eroul povestiri,V., de 16 ani, rămânând să aibă grijă de gospodărie.

A făcut rost de o pușcă și a încercat să vâneze însă a fost denunțat și arestat.După ce i s-a confiscat pușca a fost eliberat însă mai târziu a fost condamnat la trei ani și cinci luni de închisoare pentru că s-a bătut cu un român.

După eliberare a fost concentrat de mai multe ori apoi, în 1954, s-a căsătorit și s-a mutat la Sáromberke,unde a lucrat în mai multe părți. A scăpat de primul val de colectivizare,dar anul următor n-a mai scăpat. A reușit să-și păstreze o parte mică de pământ, care va fi totuși luată în 1972.Între timp s-a angajat la parohia reformată, ca să tragă clopotele însă după patruzeci de ani s-a pensionat pentru că s-a certat cu preotul și cu comitetul parohial.

Din 1979 a avut parte de mai multe necazuri:fratele lui a suferit un accident, a murit tatăl lui,a început procesul de moștenire,unde nimc nu a decurs cum ar fi dorit el.În 1997 soția lui a suferit și ea un accident, de care a fost găsită vinovată.

Amprenta locului asupra individului

Sáromberke a fost și a rămas o localitate agricolă.Până la mijlocul secolului XX a fost un sat tradițional însă după colectivizare și după asigurarea mijloacelor de navetă, gustul oamenilor și aspectul economico-social al satului s-au schimbat mult.Cu schimbarea stilului de viață s-au schimbat și cerințele societății, la fel și aspirațiile culturale.Datorită faptului că proprietățile de pământ au fost luate nu au mai avut loc evenimente comune precum mersul la tos, claca, unde se povestea, se cânta. Generațiile mai noi aveau deja alte dorințe, aveau aparate de radio și TV.

Povestirea de viaţă-transcrierea

V.și-a spus povestea de viață la cerere.În timpul convorbirilor el s-a simțit aproape obligat să interpreteze situațiile din viața sa.

Pentru că lucrurile s-au schimbat mult de când V. a fost tânăr, povestitorul a încercat să se folosească de ocazie pentru a înfrumuseța întâmplările vieții sale.Din acest motiv a trebuit să vorbesc, în afară de V. și cu soția lui și cu niște cunoștiințe,pentru a cunoaște adevărul.

Despre V. în comunitate circulau multe povestiri,unele distractive.Așa am aflat că V. obișnuia să dispară câteva zile, dând dovadă de neseriozitate. V. a încercat să contracareze aceste povești relatând de exemplu cum a fost el la Constanța cu livrare de animale, de unde a făcut rost de bani în plus.

Alte întâmplări se referă la procesul de moștenire, iar a treia parte de povestiri în mare măsură se referă la aspecte din tinerețea lui V.Însă din tinerețe acesta nu se poate lăuda decât cu multe acte de violență și bătăi.Despre asta însă nu el a povestit, relatările lui referindu-se doar la întâmplările din care el a avut de suferit.

Concluzii

Din toate acestea devine limpede că prin poveștile sale de viață,V. vrea să apară altfel decât a fost în realitate,de aici conflictul dintre adevăr și ceea ce s-a povestit.

Modificarea realității a fost posibil datorită trecerii timpului de la întâmplare până la poveste.Odată cu dispariția contextului, care susține întîmplările, și întâmplările se modifică, adică se deplasează spre anecdote sau minciuni, încât realitatea, odată modificată, nu mai interesează decât pe cercetător. Prin urmare nu putem să vorbim despre integrarea lui V. într-o comunitate, câtă vreme comunitatea nu se mai interesează de poveștile lui.

Povestea vieții lui V. face parte din categoria de contra amintiri, o interpretare care se opune interpretării familiei, comunității locale, precum și interpretărilor oficiale.
Istoriile despre V. povestite de comunitate cu scopul de a-l reduce la tăcere, devin forme ale uitării culturale, o inversie „care ține de viață", un portret alcătuit de o altă persoană, necesar în definirea individului, care implică și evaluările celorlalți.

LIFETIME STORY AND NATIONAL IDENTITY. THE CONNECTION BETWEEN LIFE AND NATIONAL IDENTITY FOR A FARMER FROM SAROMBERKE

Summary

The research is about a Hungarian farmer from Saromberke who is telling his lifetime story. The author is concentrating his research on the fact that the farmer is creating himself another identity telling lies about his life. The situation is not favorable for the research and the story has to be verified from more sources or tellers.

PIERDEREA IDENTITĂȚII MAGHIARILOR DIN MONEASA

Felicia Aneta Oarcea

Cele câteva simboluri identitare vizibile, păstrate – biserica romano-catolică, cimitirul – dar și cele care le dau consistență, adică substratul cultural – confesiunea, limba, tradițiile – vorbesc, astăzi, despre exitența unei comunități maghiare, romano-catolice, altă dată adânc ancorată în istoria Monesei. Politicile asimilaționiste ale comunismului au erodat-o treptat, ajungând ca, în postmodernism, să identificăm frânturi din istoria unui grup însemnat.

Reconstituirea istoriei și destinului comunității din Moneasa a fost posibilă grație monografilor și istoricilor județului Arad, a documentelor păstrate în arhive și a cercetărilor de teren, care permit redarea intimității nealterate a unui grup.

Maghiarii spun despre ei că au fost aduși de proprietarii de pământ ca și muncitori la minele baronului. Ulterior, respectiv în perioada interbelică, dorind să păstreze vechea îndeletnicire ei și-au deschis ateliere meșteșugărești. Cât despre locul în care au fost așezați ei vorbesc de un centru, „cartier”, conceput ca o barieră mentală, dar și ca centru de păstrare a propriei istorii, memorii și identități[1].

Istoria acestui „centru” cu instituțiile și oamenii săi, dar și relațiile cu celelalte grupuri etnice, consolidate de-a lungul timpului – ne referim la secolele XVIII-XXI – le desfășurăm, parcurgând firul cronologic.

Istoricii unguri au considerat Moneasa ca pe o veche așezare maghiară; părăsită din cauza raidurilor turcești și, apoi, repopulată cu familii românești, venite din județul Bihor[2].

Atestată documentar în anul 1597, Moneasa a intrat în stăpânirea lui Kornis Gaspar, care a primit minele de fier și izvoarele termale[3]. Dieta din 15 mai 1612 a hotărât ca domeniul și cetatea Deznei, din care făcea parte și Moneasa, să fie administrate de Kerestesy Paul de Nagymegyer și de soția acestuia Nemes Dorotea. Principele Gabriel Bethlen l-a considerat trădător pe omul lui Báthory și a restituit vechile posesiuni familiei lui Kornis Gaspar, respectiv fiului său, Kornis Sigismund, comitele suprem al Zărandului și Bihorului; apoi a nepotului său, Kornis Francisc, care va fi deposedat, în 1651 de bunurile sale. Pentru aceste proprietăți au existat diferende cu Kerestesy Paul, care a primit și el aceleași posesiuni, dar căzând în dizgrația principelui transilvănean Gheorghe Rákoczi I le-a pierdut, pentru ca, în timpul principelui Gheorghe Rákoczi II, satul să intre în posesia lui Veér Gheorghe. Îndelungatele războaie austro-turce s-au încheiat în favoarea austriecilor, care au considerat teritoriile cucerite „achiziții noi". Ele au intrat în posesia Erariului. Acesta, prin diplomele din 27 octombrie 1726 și 11 februarie 1732, le-a dat înspre administrare ducelui italian Rinaldo de Modena. În 1787, ducele italian, nemaiputând să le administreze, a cerut schimbarea posesiunile sale cu altele din Italia.

La finele veacului al XVIII-lea, respectiv în anul 1781, Moneasa avea deja un sigiliu de breaslă[4], de unde putem deduce că exista o breaslă a „minerilor", cu rol important în viața comunității.

Apoi, la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX, Administrația domeniilor erariale a vândut întinsul domeniu al ducelui de Modena unor familii înstărite. Primită ca moștenire ereditară de la Szotoczky (Szotoviky) Francisc, familia Névery a administrat și Moneasa până în 1847, când a fost cumpărată de către contele Walstein Wartemberg Cristian. Fiul acestuia a vândut-o, la rândul său, în 1 iulie 1891, baronului Wenckheim[5]. După 1918, localitatea a intrat în proprietatea statului român.

Alături de familiile românești, aici au fost aduși și coloniști maghiari. Tradiția spune că, la începuturi – a doua jumătate a secolului al XVIII-lea și începutul secolului XIX– ei au fost așezați între baza sportivă actuală până la actuala Primărie (vezi Schița localității). S-au ocupat cu prelucrarea minereului, în „Furnalul și forja de la Balint" (în apropierea Bisericii Baptiste actuale), „Forja de la Barna" (în apropierea Primăriei actuale), apoi la „Forja de la Băi"[6].

La mijlocul secolului al XIX-lea activitatea minieră a fost impulsionată prin construirea unui nou cuptor de topit fier. Rentabilizarea activităților economice a impus noi colonizări cu populație specializată, în jur de 28 de familii, care vor forma „cartierul Jmelț" (Il. 1)– în graiul localnicilor - cuvântul „schmelzofen" tradus din limba germană înseamnă cuptor de topit. Devenite nerentabile forjele s-au transformat în niște ateliere de prelucrat unelte agricole. Populația specializată s-a grupat în zona de exploatare și prelucrare.

Prezența maghiarilor a fost consemnată în schematismele romano-catolice și în diverse acte parohiale. Spre exemplu, un act din 18 iulie 1788 atestă în localitate 129 de suflete – evident a fost consemnată și populația de confesiune catolică din filiile Ravna, Dezna, Buhani, Dieci și Crocna[7]. Schematismul din 1793 nu face referiri la numărul credincioșilor catolici, notând doar numele preotului paroh[8]. La începutul secolului al XIX-lea, respectiv în anul 1810, au fost consemnați 156 romano-catolici "in matre"; în 1812-137; 1814-105, 1816-78. O creștere numerică și procentuală considerabilă a romano-catolicilor se remarcă în intervalul 1854-1855, când sunt aduși alți coloniști maghiari.

Cu excepția anului 1889, când procentul lor a scăzut la 12,35%, romano-catolicii până în 1900 au reprezentat peste 20%. Secolul XX a adus importante schimbări în viața comunității. Doar în anul 1913, ei au mai deținut 21,24%. Pe tot parcursul veacului, numărul și procentul lor a scăzut continuu– așa cum reiese din tabelul 1 - pentru ca, la recensământul din 2002, ei să se situeze în spectrul confesional la 1,70%, cu un număr de 17 persoane[9].

Ca grup etnic, numărul și procentul maghiarilor poate fi desprins din Tabelul 2. Începând cu recensământul din 1930, populația catolică a scăzut continuu, numeric și procentual. Dacă în anul 1930, ei mai reprezentau 10,83%, în 1941 și 1966 procentul lor a fost de 4 și respectiv 4,29%, iar în 2002, a scăzut la 1,70%[10].

Această scădere periclitează, astăzi, identitatea etnică și confesională a maghiarilor din Moneasa.

Cu toate acestea,în localitate identificăm simbolurile identitare ale grupului – biserica romano-catolică (Il. 2), casa parohială, cimitirul și fosta școală confesională, aflate în cartierul „maghiar," care trimit la vechea comunitate maghiară locală.

Biserica romano-catolică. Religia.

Construirea bisericii romano-catolice a fost sprijinită de administratorul domeniului ducelui de Modena, Bohus Emeric .

Lucrările la noul edificiu,situat în apropierea centrului administrativ, „în mijlocul posesiunii domnului", au fost finalizate în anul 1760. Văduva Anna Ficher a făcut, cu această ocazie, o însemnată donație. Biserica avea să fie sfințit, în anul următor, la data de 8 februarie, de către parohul din Șiria, Vicențiu Karleczhoffer, primind hramul „Tuturor sfinților" – „Minden Szentek"[11].

La început a fost o curatelă, păstorită de călugărul franciscan Aloysius Trabachez, după care, din 1784, a devenit parohie. Cu timpul, funcționarii de stat sau nobilii din zonă au făcut, alături de comunitatea catolică, importante donații. Administratorul domeniului Névery, Kosztolányi Iosif, a donat un candelabru de aramă argintat, iar soția acestuia, născută Moldovany Maria, odăjdii și o cutie destinată sfintelor taine, pentru împărtășania bolnavilor[12] .

În vremea parohului Szlebarszki Ioan, cu prilejul vizitei canonice a episcopului romano-catolic Köszeghy Ladislau, a fost edificată sacristia.

Ploile abundente din 27 august 1813 au distrus biserica și casele situate în apropiere, toate aflându-se de-a lungul văii Moneasa. Parohul Juhasz Andrei a părăsit-o. Abia după asigurările date preotului și succesorilor săi de către moșierul Török Anton de Vărșand, că pentru un trai decent va beneficia de un salar de 6 fl și 3 gr. Fontă , la conducerea parohiei a venit Melko Iosif. În timpul baronului Névery, respectiv în anul 1830, a fost restaurată casa parohială[13] , aflată lângă biserică* . Cinci ani mai târziu a avut loc vizita canonică a episcopului Lonovici Iosif.

Din 1844, salariul preotului Simeon Graff a fost majorat – 106 fl, 40 măsuri de grâu de mâna a doua, 24 de porumb, 48 măsuri de orz, 12 oce de vin, 14 stânjeni lemne de foc, 24 căruțe de fân, iar din fondul cultelor a primit 91 fl și 21 cr. În plus preotul s-a bucurat de susținerea baronului Névery și a succesorlui său Waldstein Ernest. Aniversarea centenarului bisericii a animat întreaga suflare catolică din Moneasa. Walstein a suportat cheltuielile de restaurare a bisericii, din donațiile enoriașilor s-au pus clopote noului turn. În ziua de 15 iulie 1860, după finalizarea lucrărilor de restaurare, edificiul a fost sfințit[14] .

De asemenea, la inițiativa medicului primar comitatens Kery Imre a fost organizată a chetă pentru cumpărarea unui ceas.

S-au strâns 113 fl., sumă cu care s-a achiziționat ceasul, de la un ceasornicar vestit din Pâncota. Din donația lui Algaier, născută Talsits Ana, și a credincioșilor, în anul 1863, bisericii i-a fost adăugat un baldachin și patru candelabre de perete. Soția contelui Walstein Ernest, prințesa Schwarzengerg Anna, a donat bisericii, în anul 1867, niște odăjdii din catifea bordo, brodate. În anul 1874 a fost achiziționat un harmoniu cu 230 fl. Banii au fost adunați la inițiativa aceluiași medic.

După o activitate remarcabilă, parohul Simeon Graff s-a stins din viață la data de 24 octombrie 1882, fiind înmormântat în cimitirul romano-catolic din localitatea Moneasa.

Și-a îndeplinit cu devotament atribuțiile. Urmașul său, parohul Nicolae Scheidt și-a îndeplinit cu același devotament atribuțiile. Printre preocupările sale amintim renovarea interiorului și exteriorului bisericii. A organizat o chetă – s-au strâns 42 fl –la care episcopul Bonnaz Alexandru a donat și el 200 fl. Mobilierul a fost parte reînnoit parte restaurat iar odăjdiile, în valoare de 230 fl, au fost primite ca donație din partea prințesei Anna Schwarzengerg.

Parohia a fost frecventată de localnicii catolici, muncitori la topitorii, dar și de cei veniți din cele 15 filii în 1835 și 19 în a doua jumătate a secolului XX – Buhani, Brusturescu, Dezna Veche, Dezna Nouă, Donceni, Dulcele, Ignești, Laz, Minead, Nădălbești, Neagra, Rănușa, Reștirata, Slatina, Szemeld, Susani, Valea Mare, Zimbru, Zugău[15] .

Lista preoților continuă cu secretarul districtual Fridericus Siebig (1911-1920), vicearhidiaconul Joannes Koleszar (1920-1934), Venceslaus Oláh (1934-1937), Gabriel Kurcsics (1937-1940), Sántha Josephus (1941-1972), Stoianovici Petru (1973-2003 ?), Borják László (2003-).

După 1918, parohia din Moneasa, a fost subordonată celei din Sebiș, apoi celei Buteni, iar din 1992 parohiei romano-catolice din Șilindia[16]. Așadar, datorită scăderii numărului de credincioși catolici a început să-și piardă din importanța avută altă dată. Cu toate acestea, maghiarii din localitate își mai amintesc de micul cor al bisericii, acompaniat de „Féri báci" sau de colaborările dintre preoții ortodocși și catolici, cu ocazia diverselor aniversări. Spre exemplu, când a fost sființită biserica „... în 1994 ... or adus potirul de la Zagred". La oficierea slujbei religioase au participat credincioșii ortodocși, neoprotestanți, dar și preotul ortodox[17].

Cu toate că azi nu mai sunt decât 17 enoriași, ei continuă să conserve zestrea spirituală și memoria înaintașilor.

Cimitirul.

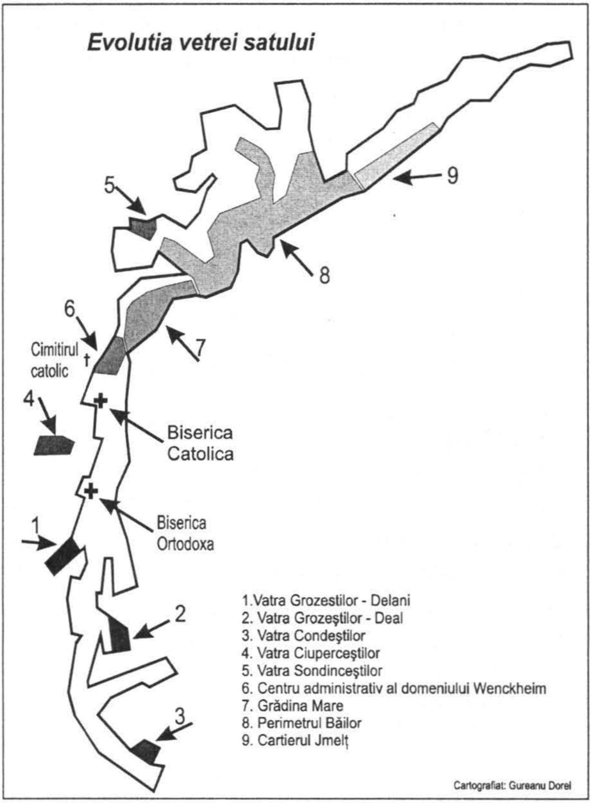
Aflat în vechea vatră „maghiară", cimitirul situat în spatele Școlii generale „Gheorghe Groza"cu clasele I-VIII, este străjuit de niște brazi- unii plantați prin deceniul opt al secolului XX, alții, mai demult-care parcă păzesc crucile.În partea veche, spre latura vecină cu cimitirul baptist și penticostal, mai pot fi văzute câteva cruci,unele răpuse de vreme, altele încă în picioare, acoperite de rug de mure. În partea opusă, mai nouă, imaginea este a unui cimitir cu morminte îngrijite.

În sfârșit,în partea de jos a cimitirului, se găsesc mormintele familiei Gaspar.

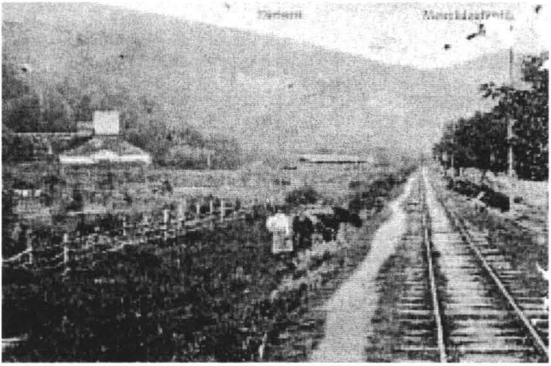
Am identificat pe câteva cruci vechi, indicânt mormintele unor preoți, ale unor rude ale vechilor proprietari de pământ, ale unor împătimiți ai munților sau ale unor membrii ai comunității catolice locale. Aici își au rămășițele preotul Simeon Graff (IL. 4), Czárán Gyula (IL. 5), *Fiscuti Landerer Anna, fiul și nepotul lui Névery Josef de Gyula Vărșand, Kálman și Josef 1829*, precum și numeroși localnici: familia lui Ghedeon Gaspar, familia lui Zoller, Szűcs, Pérko, etc.

Școala confesională romano-catolică.

Copii romano-catolici învățau carte pe lângă parohie[18], pentru că până în 1870 nu a existat școală. Clădirea a fost


Evolutia vetrei satului
5
9
8
6
Cimitirul catolic
7
4
Biserica Catolica
Biserica Ortodoxa
1
2
3
1.Vatra Grozestilor - Delani
2. Vatra Grozeştilor - Deal
3. Vatra Condeştilor
4. Vatra Ciuperceştilor
5. Vatra Sondinceştilor
6. Centru administrativ al domeniului Wenckheim
7. Grădina Mare
8. Perimetrul Băilor
9. Cartierul Jmelț

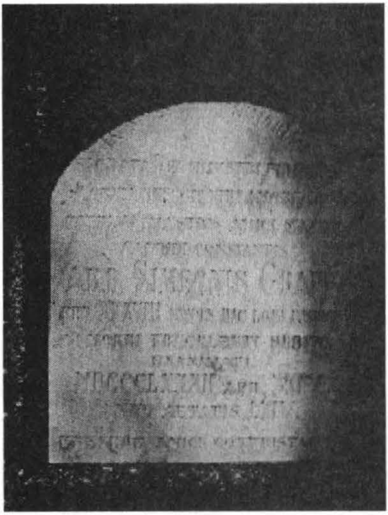
Cartografiat: Gureanu Dorel



Jmelț

Biserica Romano-Catolică

Cimitiru catolic



Inscripție pe mormântul preotului
Simeon Graff

Mormântul lui Czaran Gyula

Familia Idei Pérko și familia Tiffeldorf

Ida Pérko și Florian Groza

construită în timpul contelui Walstein Ernest iar școala susțintă financiar de conte, de episcopul Bonnaz Alexandru și de comunitatea catolică. Dascălul a locuit în casa parohială. Remunerarea și dotarea modestă nu a atras decât pe învățătorul suplinitor, Koncsek Ilariu[19], care primea drept salar bunuri în natură: 20 măsuri de grâu, 20 de porumb și 8 stânjeni de lemne, iar din partea episcopului a primit ca donație 50 fl. Proiectul de a da învățătorului 18 iugăre de pășune s-a materializat mai târziu. Însă, învățătorii cu diplomă Klemm Martin, Vass Francisc, Koncsek Ilarie, Matefi Andrei și Schmidt Ioan nu au fost mulțumiți de salariu, părăsind postul. Pentru o scurtă perioadă preotul paroh Scheidt Nicolae a preluat și funcția de învățător[20]. Apoi, în intervalul 1885-1910, când învățătoarea Lembrech Emma s-a îngrijit de pregătirea elevilor, numărul acestora a ajuns(în 1910) la 36. La salarizare a contribuit și contele Wenkheim cu 400 de coroane, iar episcopul de Cenad cu 100 de coroane anual[21].

Școala a funcționat până în 1924, când a fost desființată.După acestă dată elevii maghiari au frecventat cursurile școlii ortodoxe, devenită de stat. Clădirea fostei școli maghiare a fost închiriată tâmplarului Joan Szabo, după care, din 1936, a intrat în administrarea școlii de stat, care a organizat aici ateliere pentru copii[22].

Despre școala de altă dată își mai amintesc bătrânii din Moneasa. Maghiarii catolici povestesc și ei cum bunicii lor, care au învățat aici. Spre exemplu, una dintre interlocutoare a relatat că bunica ei, a primit prenumele după învățătoarea Lembrech Emma, pe care localnicii o respactau foarte mult. Dacă te consideră oarecum străin de istoria lor, tinerii sau vârstnicii romano-catolici din Moneasa îți localizează edificiul școlii confesionale, unde astăzi este magazinul alimentar „Buoni Amici „M”[23].

Limba

Considerată de către antropologi cel mai important simbol etnic, cu care ar trebui să se identifice orice comunitate, în Moneasa doar puțini mai utilizează limba maghiară. Totuși,până nu de mult maghiarii foloseau limba maternă în familie sau în relațiile cu alți maghiari – prieteni sau rude. Astăzi, urmașii vechilor maghiari nu mai vorbesc limba maternă, ci doar o înțeleg, iar copii lor, probabil, o vor uita complet.

Repertoriul maghiar de nume.

Un alt simbol identitar vizibil îl constituie prenumele autentice maghiare, care marchează prezența lor în localitate. Din acest repertoriu amintim numele de Zoltan, Ladislau-ultimul cu rezonanță istorică- sau numele de Erzsébet.

Tradiţiile populare maghiare.

Relațiile de vecinătate, căsătoriile mixte și imaginarul colectiv au creat spații de interferență culturală. În condițiile conviețuirii cu românii,maghiari au preluat de la aceștia o serie de superstiții: -în ziua de luni mutarea este interzisă;
-dacă vaca are ugerul brun, se leagă de coada ei o stea roșie, pentru a nu fi deocheată de cineva;
-dacă cineva este deocheat i se stinge cărbune, procedându-se în felul următor: într-un pahar sau ceașcă se toarnă apă proaspătă, în care se aruncă 3 bucăți de jăratec, timp în care sunt pomenite mai multe nume de bărbați și femei. Dacă jăratecul-cărbune coboară la fundul vasului, bolnavul este deocheat. Atunci este spălat cu apa pe față, mâini și picioare și bea câteva înghițituri. Restul apei se toarnă la colțul ușii sau pe o pisică[24] .

Din vechile ceremonialuri colective precum căsătoria sau înmormântarea s-a mai păstrat doar rostirea slujbei în limba maghiară, însă pentru că, de obicei, participă și localnici români, care nu o cunosc, câteva momente din ritualul religios sunt rostite în limba română.

Maghiarii își mai aduc aminte de "Joia Verde", adică Joia Mare a Sfintelor Paști, când credincioșii se împărtășesc cu "ostya". Funcția de cantor o îndeplinește o singură persoană. Preoții vin foarte rar. Cu toate acestea, grija pentru lăcașul de cult, altă dată neîncăpător, a fost menținută din generație în generație. Familia Florea din Moneasa îngrijește mica biserică, străjuită de crucea din marmură a celui care i-a dat splendoarea, Wenkheim Frederich.

***

Dincolo de cele prezentate, mai trebuie să spunem că localitatea este lipită de stațiunea Moneasa, unde s-a consumat istoria baronilor și conților maghiari de odinioară. Ei își petreceau vacanțele în vilele cu care au împodobit parcul familiile Andrenyi, Paradeyser, Wenkheim, Simony, etc.

Acestea erau construite în stiluri arhitecturale specifice secolului al XIX-lea și începutul secolului XX. Era o altă lume.

Totuși turiștii și proprietarii de vile s-au bucurau de balurile organizate de catolicii din comună, în 24 iunie, de sărbătoarea nașterii Sf. Ioan Botezătorul- intitulat „Krisztina-bal"- și de cel din ziua de 20 august, de Sfântul Ștefan[25] .

Un alt aspect supus analizei noastre este interetnicitatea și (sau) interconfesionalitatea, manifestate, îndeobște în sânul comunităților cu populații diferite. Antrologii au apreciat că, cele două concepte, menționate anterior, s-au plămădit ca urmare a evoluției în timp a conoașterii de la nivelul minim al intercunoașterii, în care „nimeni nu știe nimic despre nimeni" la nivelul maxim, în care „toată lumea știe totul despre toată lumea". Căci conviețuirea îndelungată, concretizată în cunoașterea directă sau indirectă[26], a generat în timp, chiar vecinătăți intime, concretizate în căsătorii mixte.

Amintim căsătoria dintre Ida Perkó* și Florian Groza, prin dispensă regală, încheiată, în 8 noiembrie 1938, în Biserica Ortodoxă din Moneasa[27]. (Il. 7) Cei doi au copilărit împreună și, apoi, s-au căsătorit, după ce Florian Groza, care învățase în școală limba maghiară, a ajuns să-și finalizeze studiile în perioada interbelică la Timișoara. Referitor la această perioadă nepoata lui Florian povestește: „Széntgyörgy care a cumpărat vila, castelul, de la Andrenyi, avea un băiat care nu știa năcăjitul românește. Și când s-a închis granița, în 1918, nu reușea să învețe românește ca să poată să facă liceul românesc. Tata era la Beiuș, unde o fost și Gheorghe Groza[28]. Și-atuncea Széntgyörgy, bătrânul, i-a făcut lui tata invitația de a merge cu ei la Arad, să învețe la Liceul „Moise Nicoară”, să stea la ei ca membru al familiei și să facă lecțiile în românește cu fiul său. Tata care vorbea și ungurește și românește, normal, a reușit să intre în lumea bună. Îl tratau ca pe un membru al familiei, mânca la masă cu ei etc. ... Și când în clasa a VIII-a de liceu, familia Széntgyörgy s-a mutat la Timișoara, tata s-o dus cu ei și ultimul an l-a făcut la Loga. ... Ei și tata a făcut Școala Superioară de artilerie Timișoara. Inclusiv cum se dansează trebuiau să știe”[29]. Bunele relații în comunitățile cu populație mixtă s-au concretizat, așadar, și în acțiuni de „mecenat”.

Chiar dacă maghiarii din Moneasa sunt amenințați cu pierderea identității, prin uitarea limbii materne, situația critică a bisericii romano-catolice, lipsa învățământului în limba maternă, ei sunt încă păstrătorii unei istorii și memorii bogate.

NOTE

[1] Elena Rodica Colta, *Maghiarii din Ghioroc*, Ed. Fundației pentru Studii Europene, Cluj-Napoca, 2005, p. 59-60.

[2] Somogyi Gyula, *Arad szabad királyi város és Arad vármegye községeinek leirása*, vol. II, Arad, 1913, p. 180-181.

[3] Fábián Gábor, *Arad vármegye leirása historiai geographiei és statisztikai tekintetben*, vol. I, Buda, 1835, p. 223-228.

[4] Augustin Mureșan, Ioan V. Popovici, *Două tipare sigilare ale satelor Dulcele și Moneasa*, în „Studii de știință și cultură", Universitatea „Vasile Goldiș" University Press Arad, , 2007, an II, nr. 1 (8)/ martie, p. 94-97.

[5] Direcția Județeană a Arhivelor Naționale Arad (în continuare D.J.A.N.A.), *Márki Sándor, Fond personal* (*F. pers.*), f. 38-39; Idem, *Arad vármegye és Arad szabad király város története*, vol. II, p. 55-56, 59, 165, 196, 198-199, 264, 304, 367, 375, 690, 718; Somogyi Gyula, *op. cit.*, p. 123.

[6] Arhiva Școlii generale „Gheorghe Groza" Moneasa, Gheorghe Bărbuceanu, *Monografia comunei Moneasa*, mss., p. I.

[7] Archivum Dioecesanum Rom.-Cat. Timisorensis (în continuare A.D.Rom.-Cat.T.), Fond Moneasa, f. nenr. (Act din 18 iulie 1788)

[8] Idem, F. *Colecția de schematisme*, *Catalocus venerabilis cleri Dioecesis Csanadiensis pro anno 1793*, Szegedin, 1793, p. nenr.

[9] A. D. Rom.-Cat. T., *Colecția de schematisme, Catalogus venerabilis cleri dioecesis csanadiensis pro anno*, 1810, p. 23; 1812, p. 33; 1814, p. 40; 1816, p. 38; 1824, p. 44-45; 1827, p. 44-45; 1828, p. 44-45; 1832, p. 32-33; 1834, p. 32-33; 1837, p. 97-98; 1839, p. 82-83; 1847, p. 77-78; 1848, p. 83-84; 1851, p. 128-129; 1852, p. 110-111; 1854, p. 102-103; 1855, p. 102-103; 1857, p. 109-110; 1858, p. 113-114; 1859, p. 113-114; 1861, p. 58-59; 1863, p. 64; 1865, p. 45-46; 1866, p. 62; 1868, p. 62; 1873, p. 73-74; 1875, p. 72-73; 1877, p. 72-73; 1880, p. 110-111; 1883, p. 85-86; 1886, p. 86-87; 1889, p. 82-83; 1892, p. 86-87; 1900, p. 152; 1902, p. 78-79; 1913, p. 148; 1916, p. 42; 1937, p. 49; 1940, p. 52-53; 1943, p. 57-58; 1948, p. 57-58; D.J.S.A., *Recensământul populației și al locuințelor*, 2002 (format electronic)

[10] Traian Rotariu (coord.) *Recensământul din 1880. Transilvania*, Ed. Staff, Cluj-Napoca, 1997, p. 39; *Magyar Statisztikai Közlemények 1900. A magyar korona országainak 1900*, vol. I, Budapest 1902, p. 335; vol. 42, 1910, p. 335; *Recensământul din 1930*, p. 4; Traian Rotariu (coord.) *Recensământul*

din 1941.Transilvania, Ed. Presa universitară clujană, 2002, p. 41; *Recensământul populației și locuințelor din 15 martie 1966. Populație.* Regiunea Crișana, vol. I, Direcția Centrală de Statistică, București, 1967, p. 93; *Recensământul populației și al locuințelor din 2002* (format electronic)

[11] A. D. Rom.-Cat. T., Fond Parohia Moneasa, neinv., *Protocolul vizitei canonice a episcopului de Cenad Josephus Lonovics*, f. nenr.; Gheorghe Ciuhandu, *Românii din Câmpia Aradului de acum două veacuri*, Ed. Diecezană, Arad, 1940, p. 80.

[12] *Ibidem*; A. D. Rom.-Cat. T., *C. Sch., Catalogus venerabilis cleri dioecesis csanadiensis pro anno 1809*, Szeged, 1809, p. 18.

[13] A. D. Rom.-Cat. T., *Fond Parohia Moneasa*, neinv., *Protocolul vizitei canonice a episcopului de Cenad Josephus Lonovics*, f. nenr.

*De la mijlocul secolului XX aici a funcționat grădinița.

[14] D.J.A.N.A., *Márki Sándor, F. Pers.*, R. 4, f. 394-398; Márki Sándor, *op. cit.*, p. 731, 735; A. D. Rom.-Cat. T., *C. Sch.*, *Schematismus*... 1873, p. 73-74.

[15] *Schematismus cleri dioecesis csanadiensis pro anno domini MCMVII*, p. 53-54, 180.

[16] A. D. Rom.-Cat. T., *C. Sch.*, *Schematismus...1916*, p. 188; Idem, *Schematismus..1922*, p. 27; Idem, *Schematismus..1927*, p. 27; Idem, *Schematismus..1931*, p. 55; Idem, *Schematismus...1940*, p. 111; Idem, *Schematismus... 1943*, p. 57-58; Idem, *Schematismus...1963*, f. nenr.; Idem, *Schematismus...1972*, f. 3; Idem, *Schematismus...1989,* f. nenr.; *Schematismus ... 2005-2006*, p. 58.

[17] Interviu cu Eva Szabo, locuitoare din Moneasa, născută în 1926.

[18] A. D. Rom.-Cat. T., Fond Parohia Moneasa, neinv., *Protocolul vizitei canonice a episcopului de Cenad Josephus Lonovics*, f. nenr.;

[19] Szöllössy Károly, *Aradmegye népoktatási intézeteinek névtára*, Arad, 1879, p. 19; Kehrer Károlyi, *Arad vármegye és Arad Szabad K irályi Város nepoktatas ugye*, Arad, 1895-1910, p. 203.

[20] D.J.A.N.A., *Márki Sándor, F. pers.*, f. 397-398; Szöllössy Károly, *op. cit.*, p. 19.

[21] Kehrer Károlyi, *op. cit.*, p. 203, 270.

[22] A.D.Rom.-Cat.T., *F. P. M.*, f. nenr. (Adresa catre Oficiul romano-catolic Sebis a dir. Sc. din Moneasa din 20 martie 1936).

[23] Interviu Diana Florea din Moneasa.

[24] Dr. Bartucz Lajos, Kollarov M. István și Somogyi Gyula, *Arad vármegye és Arad szabad kiralyi város néprajzi leirása*, Arad, 1912, p. 345.

[25] *Arad képes városismertető. Ipar és kereskedelmi kalauz*, Arad, 1904, p. 71-72.

[26] Elena Rodica Colta, *op. cit.*, p. 130-131.

[27] Felicia Aneta Oarcea, *Episoade din memoria unei familii mixte (sfârșitul secolului XIX-secolul XX),* in “Confesiune și căsătorie în spațiul românesc sec. XVII-XXI. Studii de demografie istorică”, Ed. Universității “Aurel Vlaicu”, Arad, 2006, p. 204.

[28] Este vorba de sculptorul Gheorghe Groza (1899-1930), frate cu Florian Groza si unchiul Florinei Groza-Ziegler si Marianei Pálfi.

[29] Interviu cu Florina-Groza Ziegler, nepoata sculptorului Gheorghe Groza.

THE LOST IDENTITY OF HUNGARIANS FROM MONEASA

Summary

The Hungarians from Moneasa was a powerful community of miners, but nowadays they almost lost their identity. In 1760 they even had a Catholic Church. The locality had an administrative nucleus and there was a confessional school (built in 1870) and a graveyard with a parish house restored by Nevery Alexa from Gyula–Varsand in 1830. The best period for the locality was between 1891 and 1918, when the owner of Moneasa was the baron Wenkheim.

After 1918 an identity crisis started for the Hungarians in Moneasa, which continued during the communist period. According to the census of 2002, the number of Hungarians diminished to 17 persons, which means 1,60% from the Moneasa population. The politics applied during the communism reflects the fact that nowadays the young Hungarians within the community understand Hungarian language but they cannot speak it with their family. The Catholic Church is now empty and visited only by rare tourists.

Tabelul 1. Structura confesională a localităţii Moneasa între 1824-1948, 2002

Anul	**Structura confesională**												**Total**
	Romano-catolici		**Greco-catolici**		**Ortodocşi**		**Evanghelici**		**Reformaţi**		**Izraeliţi**		
	Nr.	%	Nr.	%	Nr.	%	Nr.	%	Nr.	%	Nr.	%	
1824	79	*17,59*	-	-	352	*78,39*	-	-	14	*3,11*	4	*0,89*	449
1827	96	*20,55*	-	-	356	*76,23*	-	-	14	*2,99*	1	*0,21*	467
1828	100	*20,87*	-	-	362	*75,57*	-	-	17	*3,54*	-	-	479
1832	112	*22,67*	-	-	362	*73,27*	-	-	20	*4,04*	-	-	494
1834	115	*22,90*	-	-	366	*72,90*	-	-	21	*4,18*	-	-	502
1837	85	*19,23*	-	-	347	*78,50*	-	-	7	*1,58*	3	*0,67*	442
1839	130	*23,67*	-	-	380	*69,21*	34	*6,19*	5	*0,91*	-	-	549
1847	120	*20,68*	-	-	405	*69,82*	40	*6,89*	15	*2,58*	-	-	580
1848	120	*17,64*	-	-	505	*74,26*	40	*5,88*	15	*2,20*	-	-	680
1851	170	*25,75*	-	-	480	*72,72*	-	-	10	*1,51*	-	-	660
1852	173	*26,09*	-	-	480	*7,23*	-	-	10	*1,50*	-	-	663
1854	273	*35,77*	-	-	480	*62,90*	-	-	10	*1,31*	-	-	763
1855	280	*36,36*	-	-	480	*62,33*	-	-	10	*1,29*	-	-	770
1857	226	*31,47*	-	-	470	*65,45*	-	-	16	*2,22*	6	*0,83*	718
1858	170	*25,37*	-	-	480	*71,64*	-	-	15	*2,23*	5	*0,74*	670
1859	100	*17,21*	-	-	475	*81,75*	-	-	-	-	6	*1,03*	581
1861	110	*21,35*	-	-	384	*74,56*	-	-	21	*4,07*	-	-	515
1863	115	*22,72*	-	-	367	*72,52*	-	-	24	*4,74*	-	-	506
1865	125	*23,67*	-	-	369	*69,88*	-	-	27	*5,11*	7	*1,32*	528
1866	129	*23,75*	-	-	385	*70,90*	4	*0,73*	20	*3,68*	5	*0,92*	543
1868	131	*24,53*	-	-	369	*69,10*	-	-	30	*5,61*	4	*0,79*	534
1873	129	*24,33*	-	-	371	*70*	6	*1,13*	18	*3,39*	6	*1,13*	530

1875	119	*23,51*	-	-	360	*71,14*	20	*3,95*	3	*0,59*	4	*0,79*	506
1877	122	*23,87*	-	-	364	*71,23*	18	*3,52*	3	*0,58*	4	*0,78*	511
1880	135	*25,04*	-	-	369	*68,46*	23	*4,26*	3	*0,55*	9	*1,66*	539
1883	137	*25,32*	-	-	369	*68,20*	23	*4,25*	3	*0,55*	9	*1,66*	541
1886	115	*22,41*	-	-	370	*72,12*	22	*4,28*	4	*0,77*	2	*0,38*	513
1889	85	*12,35*	-	-	572	*83,13*	22	*3,19*	4	*0,58*	5	*0,72*	688
1892	148	*23,01*	-	-	460	*71,53*	17	*2,64*	12	*1,86*	6	*0,93*	643
1896	148	*23,01*	-	-	460	*71,53*	17	*2,64*	12	*1,86*	6	*0,93*	643
1898	148	*23,01*	-	-	460	*71,53*	17	*2,64*	12	*1,86*	6	*0,93*	643
1900	140	*20,95*	2	*0,29*	500	*74,85*	14	*2,09*	3	*0,44*	9	*1,34*	668
1902	125	*18,99*	3	*0,45*	487	*74,01*	16	*2,43*	21	*3,19*	6	*0,91*	658
1905	125	*18,99*	3	*0,45*	487	*74,01*	16	*2,43*	21	*3,19*	6	*0,91*	658
1907	125	*18,99*	3	*0,45*	487	*74,01*	16	*2,43*	21	*3,19*	6	*0,91*	658
1910	125	*18,99*	3	*0,45*	487	*74,01*	16	*2,43*	21	*3,19*	6	*0,91*	658
1913	164	*21,24*	2	*0,25*	586	*75,90*	1	*0,12*	12	*1,55*	7	*0,90*	772
1916	85	*12,74*	2	*0,29*	563	*84,40*	3	*0,44*	10	*1,49*	4	*0,59*	667
1937	70	*8,81*	-	-	717	*90,30*	-	-	-	-	7	*0,88*	794
1940	45	*6,27*	-	-	659	*92,29*	-	-	4	*0,56*	6	*0,84*	714
1943	86	*10,12*	-	-	758	*89,28*	-	-	5	*0,58*	-	-	849
1948	53	*6,47*	-	-	750	*91,68*	-		3	-	12	*1,46*	818
2002	17	*1,60*	-	-	950	*89,96*	-	-	7	*0,66*	-	-	1.056
			Alte confesiuni										
			Baptiști			Penticostali			Nedeclarați				
			Nr.	%		Nr.	%		Nr.		%		
			42	*3,97*		36	*3,40*		4		*0,37*		

Sursa: A. D. Rom.-Cat. T., Colectia de schematisme, *Catalogus venerabilis cleri dioecesis csanadiensis pro anno*1824, 1827, 1828, 1832, 1834, 1837, 1839, 1847, 1848, 1851, 1852, 1854, 1855, 1857, 1858, 1859, 1861, 1863, 1865, 1866, 1868, 1873,1875, 1877, 1880, 1883, 1886, 1889, 1892, 1900, 1902, 1913, 1916, 1937, 1940, 1943, 1948; D.J.S.A., *Recensământul populaþiei °i al locuinþelor*, 2002 (format electronic)

Tabelul 2. Structura etnică a populației din Moneasa

An	Total	Populația după etnie													
		Maghiari		Români		Germani		Slovaci		Polonezi		Evrei		Cehi	
		Nr.	%	Nr.	%	Nr.	%	Nr.	%	Nr.	%	Nr.	%	Nr.	%
1880	604	91	*15,06*	433	*71,68*	14	*2,31*	28	*4,63*						
1900	658	95	*14,43*	541	*82,21*	9	*1,36*	10	*1,51*						
1910	772	163	*21,11*	599	*77,59*	9	*1,16*	-	-						
1930	720	78	*10,83*	621	*86,25*	2	*0,27*	-	-	1	*0,13*	3	*0,41*		
1941	808	29	*4*	725	*90*	19	*2*	-	-	-	-	-	-		
1966	1327	57	*4,29*	1257	*94,72*	-	-	5	*0,37*	-	-	-	-	7	*0,52*
2002	1056	18	*1,70*	1032	*97,72*	2	*0,18*	-	-	1	*0,09*	-	-	-	-

Sursa: Traian Rotariu (coord.) *Recensământul din 1880. Transilvania*, Ed. Staff, Cluj-Napoca, 1997, M.S.K., 1900, vol. I, Budapesta, 1902, *M.S.K., 1910*, vol. 42, Budapesta, 1912; D.J.A.N.A., *Recensământul din 1930*; Traian Rotariu (coord.) *Recensământul din 1941. Transilvania*, Presa universitară clujană, Cluj-Napoca, 2002; D.S.J.A., *Recensământul populației și locuințelor din 15 martie 1966. Populație.* Regiunea Crișana, vol. I, Direcția Centrală de Statistică, București, 1967; *Recensământul populației și al locuințelor din 2002* (format electronic)

NÉHÁNY FONTOS KÖRÜLMÉNY HATÁSA A SZATMÁRI SVÁBOK NYELVVÁLTÁSÁHOZ

Bődi Erzsébet, Debrecen (Hu)

1712 és 1838 között az un. történelmi Szatmár megyében és a szomszédos Ugocsa megyéhez tartozó *Túrterebesen - Turulung* valamint a Szilágyságban fekvő *Tasnádszántón - Santău* s *Tasnádon - Tăsnad* összesen 31 sváb település, településrész jött létre a területet birtokló Károlyi főúri család által irányított telepítő politikájával. Az elmúlt évek során ebből az eredeti 31 településből[1] nagyon sokan elköltöztek más településekre, sőt voltak olyanok nem kis számban, akik az országot is elhagyták. A minket érintő Szatmár megyében - *judeţul Satu Mare*-ban *Érmindszentre - Minţentiu*, *Halmira - Halmeu, Érendrédre - Andrid, Berére - Berea*, *Piskoltra - Pişcolt* települtek át svábok. Ez utóbbiakban felsorolt településeken élő svábok létszáma ugyan nem nagy, de az érintettek sváb származásukat a mai napig tudják, másrészt németül hangzó családnevüket is megtartották. A köznyelv nyomdakán járva ezen a 35-37 településen számontartott, német nemzetiségi csoportot nevezi a néprajztudomány és a történelem is *szatmári sváboknak.*[2]

Anyanyelvüket tekintve svábok voltak. A német nyelvnek ezt a változatát teljesen az első világháború végéig majdnem háborítatlanul tartották életük természetes sajátos részének.[3]

A szatmári svábok tehát 1919 előtt Magyarországon, illetve az Osztrák-Magyar Monarchia magyar nyelvű övezetében laktak. A 20. század első évtizedében már elindult egy folyamat az elmagyarosodásuk irányába, ami fokozatosan érintette előbb a köznyelv váltást majd ez kihatott az anyanyelvre is. Megindult a sváb nyelv visszaszorulása a magyar nyelv javára. Ezt a folyamatot a magyar hatóságok és a római katolikus intézmények nem gátolták, sőt bizonyos esetekben ösztönözték is.

Az Osztrák-Magyar Monarchia összeomlása 1918-ban teljesen új kihívások elé állította a szatmári svábok helyzetét hasonlóan a többi nemzetiségi kisebbséghez. A Habsburg-monarchia, az uralkodó ház bukása, mely több évszázadon át a nemzeteket integráló egység garanciáját jelentette, a Magyar Királyság felosztása négy utódállamra, továbbá az összeomlást követő társadalmi mozgolódások együttesen a *politizálódásnak* olyan hullámát indították el, mely valamennyi társadalmi csoportot elérte. Ez a hullám jól kivehetően éppen a *nemzeti, nemzetiségi vonalak mentén futott végig*, a nemzeti, etnikai elkülönítő vonalakat sérthetővé tette.

Az első világháború után a hatalom részéről lehetővé vált az újabb cselekvési programok elindítása, a kisebbségben lévő nemzetiségek felől pedig megkezdődött egy olyan csoportképződési folyamat, amelyben az érintettek fokozatosan tudatára ébrednek az etnikai-nemzetiségi összetartozásuknak, és építeni kezdik önazonosságukat.

Ebben a folyamatban felszínre kerülnek a csoportérdekek. Ezekért a csoportérdekekért konkrét személyek, állampolgárok lépnek ki a közélet színterére, akkor is, ha az ellenállást kellett kockáztatniuk. Ennek a csoportképződési társadalmi folyamatnak lehetünk megfigyelő tanúi a szatmári svábokat ért két világháború között zajlott eseményekben. Különösen a nyelvváltást illetően. Természetesen ez a nyelvváltási folyamat kezdettől fogva nem volt és szinte napjainkban sem egyenes vonalú. Törések, irányváltások, az önazonosság tudatának ütközése, csoportviták jellemezték. A nyelvváltási folyamat fő ismérvei közül kiemelendők a különösen kedvezőtlen és a közösségre a hatalom részéről kiszabott feltételek, amelyek olykor nem természetes mederben folyó fejlődést, hanem konfliktus helyzeteket idéztek elő.

Az első világháború utáni években számontartott váltakozó politikai hatalmi időszakok is túl rövidek voltak ahhoz, hogy a nyelvváltás egyenes vonal mentén történjen. Volt olyan kemény korszak is, amikor a hatalmi politika eszközként használta fel a kisebbségben létező szatmári svábokat. Különösen a 30-as évektől kezdve a visszanémetesítéskor, és főleg közvetlenül a második világháború utolsó hónapjaiban a *malenkij robotra* való elhurcoláskor. Ezek fő irányváltó hatással voltak a nyelvváltásra.

Nem hagyhatók figyelem nélkül a *nyelvföldrajzi* és a *demográfiai* tényezők sem. A nyelvföldrajzi tényezők abban az összefüggésben játszanak természetszerű szerepet, hogy a Szatmár megye keleti részén román nyelvterületen szórványban találhatók sváb telepek pl. *Józsefháza - Iojib, Barlafalu - Borlesti, Túrterebes - Turulung* míg a megye nyugati részén *Nagykároly - Carei* vonzáskörzetében zártabb és homogénebb sváb települések vannak. Ez utóbbiak a magyar egységes nyelvterülettel állnak szomszédságban, illetve magyar településekkel vannak körülvéve. A lakosság mobilitása sem közömbös. Ez pedig kölcsönös irányú a sváb és magyar települések között.

De ezeknél is nagyobb anyanyelvmegtartó tényező a *földrajzi izoláltság*. Amennyiben rossz útviszonyok miatt a többi településekhez viszonyítva jobban el voltak zárva a külvilágtól, ott minden más körülmény és befolyásoló tényező, közigazgatási döntés ellenére legtovább tartották meg anyanyelvüket a mindennapi kommunikációjukban. A szatmári svábok esetében mind a mai napig *Kisdengelegen - Dindeşti* a főútvonalaktól félreeső település. Csak mellékúton lehet megközelíteni. *Érdengeleg - Andrid* és *Mezőpetri - Petrești* felől. A földrajzi izoláltságot, a külkapcsolatok megnehezítését elsőszámú tényezőként kell elfogadni idegen nyelvi környezetben az anyanyelv megtartásában. Hasonló eredményre jutott Babai Zsófia a soproni főiskola tanára is, aki Magyarországon élő német kisebbség nyelvváltását kutatja. Szerinte jelenleg Magyarországon a Baranya megyei Ófalu lakossága tartotta meg egységesen német anyanyelvét, mert oda 1975-ig nem vezetett kiépített út.[4]

A *demográfiai tényezők* szintén természetes módon hatnak. Pl. *Barlafaluban - Borlești - Burlescht* 1839-ben 223 sváb lakos élt a 865 román ajkú lakosokkal együtt, 2002-es népszámláláskor a számlálóbiztosok 902 lelket írtak össze, amiből román 890, cigány 7, magyar 2, német 2, sváb 1. Az empirikus kutatás során az egyik ott lakó így nyilatkozott: *„Egy kezemen meg tudom mutatni hányan élünk még svábok, illetve sváb-magyarok Barlafaluban merthogy pontosan annyian, ahány ujj van a kezemen. Rajtam kívül* – Egli (Malicskiné) Mária (szül. 1940-ben) név szerint a következők: *Mancz (Mărieșné) Emma, Wendlinger Laurențiu, id. Mesmer Stefan és ifjabb Mesmer Stefan.*”[5] A sváb anyanyelv elhagyása itt hamarébb következett be, mint nagyobb létszámban egy tömbben élőknél.

Kisdengeleg - Beschened - Dindeștiu Mic Szatmár megye délnyugati részén található. A 2002-es népszámlálás alkalmával a számlálóbiztosok összesen 268 lelket írtak össze. Közülük 75-en románnak, 91-en magyarnak, *101-en svábnak* vallották magukat. *„Kisdengeleg az egyetlen olyan Nagykároly környéki sváb falu, ahol a lakosok egymás közt ma is svábul értekeznek.*” – rögzíti Boros Ernő, de ennek okát ő is inkább hosszantartó földrajzi izoláltságukban látja, mintsem demográfiai tényezőben.[6]

A szatmári svábok lakta településeket *Mérk, Vállaj* és *Zajta* kivételével 1919-ben Romániához csatolták. A román közigazgatás kialakulásával a húszas években még meghagyták a helyi egyházi iskolában bevezetett nyelven való tanítást. Így a keletebbre fekvő *alsóhomoródiak, szakasziak, kisdengelegiek, barlafaluiak, krasznasándorfaluiak, krasznaterebesiek, nagyszakondiak* német tannyelvű elemi iskolába jártak. A nyugatabbra található *Nagykároly* és *Tasnád* város környéki fiatalok magyarul oktató egyházi iskolát végeztek. Ez utóbbihoz tartozik *Kaplony, Csanálos, Kálmánd, Mezőfény, Nagymajtény, Gilvács, Királydaróc, Mezőterem, Mezőpetri, Szanyiszló, Csomaköz, Tasnád, Tasnádszántó* és *Nagykároly*. Tehát az egyházi iskolák tannyelve tekintetében a trianoni államhatár meghúzása után két csoportra váltak szét a szatmári sváb falvak. Hét településen az anyanyelvhez legközelebb álló német nyelven oktattak, míg 14 településen magyarul.

Érdekességként azt is meg kell jegyezni, hogy közvetlenül a második világháború után azokat a településeket hagyták el a svábok, ahol folyamatos volt a német oktatás és eközben más nyelvet nem tanultak meg. Ugyanakkor a fokozatosan elmagyarosodott községeket nem hagyták el, illetve német és a magyar hadsereg kivonulásával ha útnak is indultak nyugat felé, visszajöttek. A nyelvváltás sem ekkor, sem később nem jelentette a sváb etnikai, nemzetiségi származásuk feladását. A háborúból kikerülő győztes fél is gondoskodott arról, hogy a többi népcsoporttól a megkülönböztetés, a németek deportálása megtörténjen a kollektív bűnösség eszméje alapján.

A két világháború harmincas éveiben a román oktatásügy arra törekedett, hogy az érintett svábok mint román állampolgárok gyerekei vagy román nyelvű, vagy német nyelvű iskolába járjanak. A térség keleti területein ez nem is jelentett problémát.

Egyik idős sváb férfi így emlékszik vissza: *„első román időben és Barlafaluban német tagozaton jártam iskolába, ahol negyedikig felváltva, hol német, hol román nyelven folyt az oktatás. Ötödikben és részben hatodikban összetettek bennünket a román tagozatosokkal, azok nem akartak németül tanulni, azt mondták, úgyis Romániában élünk. Attól kezdve csak román nyelven oktattak bennünket. Miután '40-ben bejöttek a magyarok, a hatodik osztály második félévében félig németül, félig magyarul tanultam. Mivel a mi falunkban magyar nyelvet kevesen használják, rosszul beszélek magyarul. Egyformán jól beszélek viszont németül meg románul."*

Egy kaplonyi 1925-ben született sváb lakos életéből megtudjuk, hogy az elemi iskola első meg második osztályában magyar nyelvűbe, majd a harmadik és a negyedik osztályba német, az ötödik és a hatodik osztályba román nyelvű iskolába járt. *Ezért aztán egyik nyelven sem tudok rendesen* – mondta kritikusan önmagáról.[7]

A két világháború közötti években az iskolaügy és az egyház 1930-ig szorosan összefonódott. A közös cselekedetet, majd a szétválást másképp látta a magyar püspökség irányításával a helyben szolgáló plébános és másképp értelmezte az állami oktatási hivatal. E vitában a népet, az egyszerű falusi embereket olyan gyorsan akarták átváltani, maguk mellé állítani, anyanyelvén kívül más nyelvre megtanítani, hogy nem véletlenül keletkezett zavar. A lakosok nem tudták eldönteni, hogy kit kövessenek. Mindenesetre azok az emberek, akik nem voltak elég rugalmasak, most sajnálják. Abból a meggondolásból, miszerint *aki ahány nyelvet tud, annyi ember* pl. a román és az irodalmi német tudással könnyebben boldogulnának a megváltozott társadalmi rendszerben, mint magyarul jelenleg.

Mi is történt a két világháború között? A román állam már 1919. augusztus elsejével megszüntette az államsegélyeket az egyházi iskolafenntartóknak. Ezért a helybeli hitközségeknek maguknak kellett gondoskodniuk az iskola fenntartásáról, a tanítók fizetéséről. Volt olyan hitközség, amely ezt vállalta, de volt olyan, amelyik nem. Pl. a kálmándi hitközség vállalta. Ez azzal járt, hogy az iskolában továbbra is a püspök jóváhagyásával magyarul oktattak, de már ekkor be kellett vezetni a román történelem, román földrajz tanítását. 1922-ben a román királyi tanfelügyelő elkezdte szorgalmazni a német tannyelv bevezetését. De ekkor egy kikényszerített felmérésben már a kálmándi gyerekeket magyar anyanyelvűeknek vallották a szülők, ezen oknál fogva a tanügyi kívánalmat elodázták. Az iskolafenntartó az irányító Püspöki Hivatallal egybehangzóan a hitközségi iskolában továbbra is magyarul oktattak és nem németül. Az 1923/24-es tanévben viszont az első és a második osztályba már a német tannyelvet be kellett vezetni. Egyedül csak a hittant oktathatták magyarul a korabeli rendelkezések szerint.

1924-ben a tanítóknak vizsgázniuk kellett román nyelv és irodalomból, román földrajzból, román történelemből és román alkotmányból. E mellett már a harmadik osztályban is németül tanították a tananyagokat. Ezek mellett bevezették napi két órában a román nyelv tanítását. 1924-től minden osztályban a földrajzot, a történelmet és az alkotmánytant csakis románul tanították.[8]

1926-ban megerősödött az un. *sváb mozgalom*. A közelben fekvő Nagykárolyban megalakították a sváb központi irodát a *Gauamt*. Megkezdte működését a *Sváb-bank*, hogy a földművelő gazdákat minél jobban érdekkörébe vonzza. A *Gauamt* propagandája sajnos ellentéteket szított a Nagykároly környéki vegyes etnikumú lakosok között. Magyar nyelven írt röpiratokban ellenségesen lépett fel a római katolikus papság ellen, mert felrótta, hogy erőszakkal magyarosították el a svábokat. A falvakban élő, egzisztenciájáért keményen dolgozó, mélyen vallásos, céltudatos svábokat nagyon megzavarta ez az egyházat ért magyarellenes mozgalom. Az iskolában gyakorlatilag is zűrzavart okozott. A román magánoktatási törvény először megengedte, hogy az iskolai tannyelvet az iskolafenntartó határozza meg, de ennek nem adtak érvényt.

1927-ben átrendezték a megyék határait. A szóban forgó *Kálmándot* az egész járással együtt Szilágy megyéhez sorolták. Megyeszékhelye Zilah lett. Mivel Zilah elég távol esett, ezért nem nagyon számíthattak gyors jogorvoslatokra, a rendeleteket be kellett tartani. A román kormány közoktatásügyi minisztere (Anghelescu) 166.029/1927 számú rendelete kimondta, hogy a szatmári svábok elemi iskoláiban az összes osztályban németül kell tanítani.

1928-ban újabb rendelet lépett érvénybe. Ez kimondta, hogy a hitoktatást is németül kell tartani. Az iskolai tannyelvről hozott határozat betartását pedig szigorúan elrendelték. Német és román nyelven kívül az ekkor már a közbeszédben általánosan használt magyar nyelvet még magyarázat gyanánt se alkalmazhatták az iskolákban. Pedig az iskolások anyanyelve ekkor már magyar volt.

1928 novemberében kormányváltás történt Romániában. A liberális Brătianu-kormányt a nemzeti párti Maniu-kormány követte. Anghelescu közoktatásügyi miniszter is távozott. Bár a helyi iskolaszékek azonnal kérvényezték az általánosan beszélt magyar nyelv visszaállítását az iskolákba, a hatóságok ennek nem tettek eleget, mégis helyi elhatározásokat érvényesítettek.

1929-ben január elsejétől újból magyar tannyelven oktattak, attól függetlenül, hogy ehhez nem kapták meg a Maniu-kormány engedélyét. Az önkényes cselekedet ellen azonnal fellépett a Nagykárolyban székelő Gauamt sváb iroda. Annál is inkább mert ellenszegülni a lakossággal szemben, mert 1928.

július 9-én meghalt Boromisza Tibor szatmári megyéspüspök, aki védelmet nyújtott a sváb falvak római katolikus iskoláinak és a magyarul való tanításnak.

A Gauamt sváb iroda azt is elérte, hogy bezáratta a kálmándi hitközségi óvodát. 1930-ban sváb óvodát nyitatott a Petz János féle házban. Az elmondások szerint a gyerekek nem szerettek ebbe az óvodába járni. Ennek egyik oka volt az idegenül hangzó német nyelv, de bizonyára irányított óvodapedagógiai okai is voltak, mert ekkor terjedt el az a gyermekijesztő szállóige, *ha nem viselkedsz jól, beadlak a sváb óvodába*. Hiába doboltatta ki a jegyző, hogy mindenki köteles óvodás gyermekét az állami óvodába beíratni, ellenkező esetben szigorúan megbüntetik, kevés gyerek járt óvodába.

1930-ban új községi választásokat rendeltek el. Az ellentétek nyíltan a politika színterén, az emberek, választópolgárok előtt zajlottak. A pártok egymás ellenébe csatároztak a döntéshozó hatalmi posztért. Kálmándon pl. a magyar párt győzött a február 12-ei választáson. Az alulmaradt sváb párt támadások sorozatát indította a papság ellen. Tisztességtelen eszközök bevetése miatt a mélyen hívő kálmándi svábok eltávolodtak a Gauamt által szervezett erőszakos, főleg egyházellenes propagandától. Az elvtelen eszközök alkalmazására reagáltak azzal, hogy a templomban megszűnt németül az imádkozás.

1930. december 29-én bonyolították le az országos népszámlálást. A szatmári sváb falvakban a nemzetiségi rovatba mindenhol a *germant* írták.

1931-ben újból kijött az a rendelet, miszerint az érintett sváb falvakban az iskolai tannyelv a német.

1931-ben sváb püspököt választott a szatmári egyházmegye. A püspök elrendelte, hogy minden vasárnap és ünnepnap tartsanak német misét is német prédikációval és imádsággal. Az iskolában német nyelvű hitoktatást kell tartani azoknak a gyerekeknek, akik németül kívánnak tanulni. Sajnos ekkor már a lakosok többsége nem értette a német prédikációt. A helyi plébános, aki rendszerint magyar volt, – jól tudta, hogy a helyi lakosok milyen szinten használják a magyar nyelvet és mennyire nem birtokolják már a svábot illetve nem beszélik az irodalmi németet – konfliktus helyzetbe került saját egyházi feletteseivel a német prédikáció alkalmazásának kényszere miatt. Nem azért, mert ő nem tudott volna német nyelven egyházi liturgiát megtartani, a hívek nem értettek német nyelven. A kálmándi Kőrösi Károly plébános ki is jelentette:, „*hogy addig, amíg a kálmándi felnőtt hívek és gyermekek jobban fogják érteni a magyar nyelvet, mint a németet, sem prédikálni, sem tanítani, sem pedig imádkozni nem fogok másképpen, mint magyarul.*”[9]

1931-ben tanévkezdéssel újabb rendelet jelent meg, mely szerint az államsegély folyósítását a német hitoktatás bevezetésétől teszik függővé. A püspök úr is megerősítette azon kívánalmát, miszerint minden sváb tanulónak német nyelven kell vallástant tanítani.

1932-ben már nyíltan folyt a harc a magyar tannyelv ellen. Mivel a civil és az egyházi hatóságok nem voltak megelégedve az általuk hozott rendeletek betartásával, ezért személyi útra terelték az ügyet, támadást indítottak konkrét személyek ellen. Először a kálmándi plébános ellen léptek fel államellenes cselekedeteiért 1933-ban.

1934-ben újból a liberális párt került kormányra. A közoktatási minisztere újból Anghelescu lett, aki mostmár konok elhatározással intézkedett a sváb eredetű lakosság visszanémetesítése érdekében. A szatmári sváb falvakban a tanulókat csak német vagy román tannyelvű osztályokba irathatták be, magyar tannyelvű elemi iskolába nem. Ahol állami iskola nem volt, az egyházi iskolákra is vonatkozott ez a rendelkezés.

1934-ben az iskolák összes osztályában megpróbáltak németül tanítani. Mindenhol német tanításra képzett tanerőt szerettek volna látni, alkalmazni. A Gauamt ellenőrizte az összes sváb településen a német tannyelvű tanítást és a magyar osztályok bezárását.

1935-ben Kálmándon az iskolások a telet bojkottálták. Végül attól féltek, hogy elveszik tőlük azt az egy iskolát, ami végül is egyházi volt – márciusában újra megkezdődött a tanítás, természetesen német nyelven, de a magyart kisegítő magyarázó nyelvnek kellett használni.

1936-ban az egyházi iskolát Kálmándon bezáratták. Az okok között szerepelt a magyar nyelvű hitoktatás és a tananyagok magyarul történő magyarázása.

1936. március elsejétől állami iskolát szerveztek Kálmándon. Az állami iskolában csakis román nyelven tanítottak, csak a vallást oktatták németül. Az állami iskola fenntartását a helybelieknek kellett vállalniuk. Ebben az állami iskolában két új, németországi tanítónőt alkalmaztak és román tanítókat hoztak be.

A harmincas évek végén a nagy német politika hatására a nagykárolyi Gauamt szervezet még jobban megerősödött és még nagyobb odafigyeléssel szorgalmazta a német tanítást az elemi iskolákban.

1940. szeptemberében bevonultak a magyar katonák. Az iskola tannyelve újból magyar lett, de az állami iskolákban megtarthatták a német nyelvű tanítást.

Hiába nem volt rendkívüli állapot a két világháború közötti években, a nyelvi viszály nagyon is dúlt az egyház és állam, az egyház és a német civil szervezet között a használatos nyelvért.

Mi lett ennek a következménye az embereknél? 1924-ben született személy így vallott: *„amikor az iskoláskort elérte, magyar osztályba jártam, mert csak olyan létezett. Negyedikben románul tanultam, és német betűket írtunk. A Miatyánkat és az Üdvözlégyet a mise végén németül imádkoztuk, de a mise és a hittan magyarul folyt. Német misét nálunk később sem tartottak, mert a pap meg a kántor nagy magyarok voltak. A svábul beszélő gyerekeket gúnyolták, lenézték, az iskolából kiszorították. A pap az ilyen gyerekekkel csúfolódott, a társaik, a többi gyerek pedig kiközösítette őket.*"[10]

Végezetül még idézek egy visszaemlékezést olyan személytől, aki 1951 óta az Amerikai Egyesült Államokban él. Orvosprofesszor lett. Kálmándon született, s szatmári sváb származása mindig kötelezte arra, hogy ne feledje szülőföldjét, a Nagykároly melletti kálmándi síkságot és az ott élő embereket.

„Amiért apám engemet a nagykárolyi német iskolába iratott, hogy meg ne dobáljanak, gyakran csak este, sötétedés után, vagy a kertek alatt bujdosva merészkedtem haza a faluba. De még ennél is mélyebb lelki sebet ejtett rajtam az, ahogyan a társaim a templomban kezeltek. A katolikus sváb nép nagyon

vallásos. A korombeli fiúk számára sokat jelentett a ministrálás. A szentmisék alkalmával én is szerettem volna a többi velem egyívású fiú mellett térdelni az oltár lépcsőjén, de a papunk biztatására – mindig úgy igazodva, hogy nekem ne jusson hely – azok kiszorítottak maguk mellől. Vasárnaponként, mise után a templomkertben, a papunk, Kőrösi Károly, a többi velem egyívású fiút maga köré gyűjtötte, és elbeszélgetett velük. Én is nagyon szerettem volna részt venni ezeken a beszélgetéseken, de a pap biztatására, a többi fiú olyan szorosan állta körül Kőrösit, hogy hiába próbálkoztam, sehogy sem tudtam közelebb férkőzni hozzá. Minden ezért történt így, amiatt közösítettek ki maguk közül, mert a faluból ketten, egy Müller nevű társammal, német iskolába jártunk. A lelkemen akkor keletkezett seb a legmakacsabb fekélynél is tartósabbnak bizonyult. Több mint hatvan évig hordoztam magamban az érzést, hogy csak az hozhatja meg számomra a gyógyulást, ha ugyanabban a templomban, ahol annak idején úgy kezeltek, mint valamiféle főbejáró bűn elkövetőjét, végre szabadon járulhatok az Úr színe elé. 2000 nyarán, Amerikából a szülőfalumba, Kálmándra jöttünk megtartani aranylakodalmunkat, akkor arra kértem Tyukodi Antal plébános urat, engedje meg, hogy az isten kálmándi házában elénekeljek három muzica sacrat. Csak akkor könnyebbültem meg, amikor ez megtörtént, csak akkor éreztem úgy, hogy annyi évi betegeskedés után felfakadt az a bizonyos, gyermekkorom óta kínzó lelki fekély, és végre gyógyult lélekkel térhetek vissza Amerikába … - szól az 1922-ben született Joseph Solomayer vallomása[11] 2002-ben.

Ezekből az elmondásokból kitűnik, hogy nemcsak a nagypolitika formált ellenségképet a svábok bevonásával az együtt élő magyar-sváb-román népek között, hanem az egyház is. Az egyház felhasználta tekintélyét, helyzeti előnyét a köznép viszonyában, a maguk mindennapi szintjén. A jogaikba, elképzeléseikbe ütköző, azokat megnyirbáló civil hatalommal szemben úgy is reagált, hogy saját híveik között ellenségképeket kreált. Olyan helyzetekben is, ami nem tartozott a vallási normák be nem tartásához. Így az egyén szabad akaratához tartozó nyelvválasztást is befolyásolhatta. Az egyház ekkor még nem ismerte fel, hogy a kétnyelvűség, a háromnyelvűség kulturális gazdagságot jelent és az anyanyelv fenntartásának elősegítése a nemzetiségi kultúra megőrzésnek és továbbfejlesztésnek záloga.

A második világháború utáni évektől a nyelvváltás folyamata tovább tart napjainkig. A szocialista politikai-gazdasági-oktatásügyi berendezéskor, majd a munka utáni kivándorlás következményében újabb és újabb körülmények jönnek felszínre a szatmári svábok köznapi nyelvének alakulásában.

A szakirodalom nagyon gyakran hangoztatja, hogy a nyelvváltást mindig a célszerűség határozza meg. Ez az állítás a mai szempontból nem állja meg a helyét. Mert a két világháború közötti években a politikai és egyházi elit hatalmi érvényesítő eszközének tekintette a nyelvváltás irányát, az egyház a magyar nyelvet szorgalmazta, civil szervezetek a németet, a politikai hatalom a románt, de ha az túl nehéz, akkor legalább a németet, de semmi esetben sem lehet megtartani az iskolákban a magyar tannyelvet.

JEGYZETEK

[1] Magyarországon találhatók: Vállaj, Mérk és Zajta. A romániai Szatmár megyében: Csanálos-Urziceni, Mezőfény-Foieni, Csomaköz-Ciumeşti, Szaniszló-Sanislâu, Mezőterem-Tiream, Mezőpetri-Petreşti, Kisdengeleg (másképp Csárda)-Dindeşti, Nántű-Hurezu Mare, Krasznabéltek-Belting, Krasznasándorfalu-Sandra, Nagyszakond-Socond, Szakasz-Răteşti, Királydaróc-Craidorolt, Alsóhomoród-Homorodu de Jos, Szinfalu-Sâi, Barlafalu-Borlesti, Józsefháza-Iojib, Krasznaterebes-Terebeşti,

Nagymadarász-Mădăras, Gilvács-Chilvaci, Nagymajtény-Muftinu Mare, Erdőd-Ardud, Kálmánd-Cămin, Kaplony-Căpleni, Nagykároly-Carei.

[2]. Mertz M., 1943.; Szabó Á., 2000. Bődi E., 2006; Orosz I. 1984.; St. Koch 1984.

[3]. Vonház I., 1908.

[4]. Babai Zsófia Az identitást meghatározó tényezők a magyarországi németeknél című előadása elhangzott a debreceni Méliusz Juhász Péter Megyei Könyvtár és Művelődési Központ által szervezett Német napok rendezvényén 2008. április 2-án.

[5]. Boros E. 2005. I. 148.

[6]. Boros E. 2005. I. 132-134.

[7]. Boros E. 2005. I. 257.

[8]. A faluban egyre nehezebb lett a megélhetés. Szociális válság keletkezett. Az uradalmi földeket a román hatóság jórészt elvette. Az uradalmakban kevesebb embert foglalkoztattak, kevesebben tudták megkeresni az egész évi kenyérnekvalójukat. A földosztáskor ugyan kaphattak 4 kh-t, abból viszont nem tudta családját eltartani. Nem volt elegendő föld, román telepeseknek is juttattak belőle. Ekkor sokan elhagyták a falut, tengeren túlra vándoroltak ki. 1924-ben kezdődött az első kivándorlási hullám a jobb megélhetés reményében. Az úti cél ekkor Amerika volt. Jó néhányan ott meg is találták a boldogulást.

[9]. Kálmándon Kőrösi Károly plébános 1916-
Boros E. I. 2005. 286.

[10]. Boros E. I. 2005. 293. után

[11]. Boros E. I. 2005. 293. után

* A szerző ezen kutatásait a Magyar és a Román Tudományos Akadémia és az OTKA AT 049349 számú pályázat segítette.

IRODALOM

BOROS Jenő
2002 „Mindennap eljött a halál”. Otthonom Szatmár megye 15. Szatmárnémeti
2005 „Volt minekünk jóéletünk, van most nekünk jaj” I-II. Csíkszereda
BŐDI Erzsébet
2005 Satdiul actual al cercetârii etnografice a svabilor sătmareni. In Peter Hügel, Elena Rodica (szerk.): Dileme Europea Centrale: conviețuire sau coexistență. Arad 390-406.
2006 A szatmári svábok sajátosságai a táplálkozáskultúra terén. In agria XLII. Az egri Dobó István Vármúzeum Évkönyve. Eger, 29-44.
KOCH Stephan
1984 Die Satmarer Schwaben. Oberschwaben im Südosten. Laupheim
MERTZ Margit
1943 A szatmári svábok népviselete. Budapest
OROSZ István
1984 Szatmári népélet a XIX. században. In Tanulmányok Szatmár néprajzához. (szerk.: Farkas József közreműködésével Ujváry Zoltán) Folklór és Etnográfia 16. Debrecen, 139-146.
SZABÓ Ágnes
2000 A szatmári svábok identitása. (PhD értekezés kézirat) Debrecen
VONHÁZ István
1908 A szatmármegyei német nyelvjárás hangtana. Budapest

CÂTEVA CIRCUMSTANȚE IMPORTANTE ÎN SCHIMBAREA LIMBII SVABILOR SĂTMĂRENI

Rezumat

Dintre șvabii colonizați de familia Karolyi în cele 31 de sate, numiți azi șvabi sătmăreni, nu mai găsim un număr mare, dar atâția câți mai sunt și-au păstrat numele și conștiința identitară.Limba lor maternă a fost și este limba șvabă(dialectul șvab).Procesul de maghiarizare a început odată cu secolul 20, când limba oficială era maghiara iar autoritățile maghiare locale au accentuat acest proces.

Între cele două războaie mondiale datorită drepturilor acordate de statul român, unele minorități au început să se organizeze etnocultural.În acest context șvabii sătmăreni și-au descoperit și ei identitatea germană și au început să își apere interesele.

Problemele de limbă ale șvabilor sătmăreni au fost determinate de factori politici, geografici și demografici.

De multe ori politica i-a folosit pe șvabi ca pe instrumente politice, cum s-a întâmplat după 1930 când s-a încercat o regermanizare a șvabilor catolici, care fuseseră maghiarizați.

Această maghiarizare era vizibilă dacă socotim că, până în 1920 doar în 7 din școlile confesionale se mai învăța în germană, în restul de 14 în limba maghiară.

Prin urmare, emiterea unei legi care îi obliga pe germanii din România să învețe în limba germană sau română și care interzicea utilizarea limbii maghiare în școlile germane a complicat extrem de mult lucrurile.Copiii șvabi care nu cunoșteau decât maghiara nu mai înțelegeau nimic la școală.

Existența celor 7 școli confesionale în limba germană s-a datorat în primul rând factorilor geografici.Satele șvăbești din estul județului Satu Mare, din cauza izolării și-au păstrat până azi identitatea.

În sfârșit, după al doilea război mondial studiul limbii germane s-a făcut în școlile din satele cu șvabi în continuare.

Totuși utilizarea limbii a fost condiționată de anumite interese. Bisericile catolice au preferat să utilizeze în continuare limba maghiară, asociațiile etnoculturale limba germană iar în propaganda politică este utilizată limba română.

A FEW IMPORTANT CIRCUMSTANCES ABOUT HOW THE LANGUAGE OF SWABS FROM SATU MARE CHANGED

Summary

The Swabs, even though they are not numerous, kept their traditions and their identity. Their native language was the Swab language, but the Hungarian influence began in the 20th century and the Swab language was gradually replaced by the Hungarian language. During the World Wars, the Swabs tried to defend their identity especially in 7 isolated localities, were the German language was thought.
Although after the World War Two German language was still spoken among Swabs, it was conditioned of some important reasons. By one side, the Catholic Church uses Hungarian language for the ceremonies, on the other side the ethno-cultural associations use German language.

MINORITATEA NAȚIONALĂ GERMANĂ DIN VOIVODINA ÎN PERIOADA TRANZIȚIEI

Alekander Krel, Beograd(Srb)

Introducere

Procesul ultimei mari „tranziții" a țărilor europene foste socialiste implică și reorganizarea întregului sistem intern, anume a segmentului economic, politic și social, în concordanță cu modelul vest-european. Acest proces de redefinire a propriului habitat socio-politic, conform modelelor așa numitei „democrații stabile" nu a fost simplu și nici ușor, și de aceea el nu a putut păstra același ritm și aceeași intensitate.

Principiile universale au fost adoptate foarte ușor în anumite sfere, astfel ideile care vizau respectarea drepturilor omului și introducerea legii de piață liberă au devenit foarte rapid repere determinante pentru realitatea lor socială. Pe de altă parte însă, s-au sesizat și unele principii, care, venind din vestul Europei, au întâmpinat o anumită rezistență și ca atare a fost nevoie de timp ca societatea să le accepte – cu precădere referitor la formarea paradigmelor constituțional-legislative care determină guvernarea diversității etnice. În procesul de tranziție, majoritatea statelor foste comuniste au întâmpinat probleme legate de reglarea drepturilor și a poziției minorităților etnice din cauza propriilor experiențe istorice diverse, a tradiției și a condițiilor economice.[1]

O astfel de situație nu reprezintă nici un fel de sursprіză, mai ales dacă se ia în considerare faptul că până în anii optzeci ai

secolului trecut, în cele mai multe dintre statele europene democratice, problematica minorităților naționale a fost considerată izvorul animozităților etnice și a problemelor politice. Minoritățile etnice erau tratate ca un pericol potențial pentru stabilitatea politică și economică a statelor în care conviețuiau, și pe acest fond ele au fost adesea obiectul diverselor asimilări și/sau marginalizări. Ultimele decenii ale secolului 20 însă au fost marcate de schimbări importante în privința înțelegerii poziției și a statului minorităților naționale în Uniunea Europeană. Schimbările amintite sunt caracterizate de o accentuată politică a multiculturalității față de grupurile de imigranți, de acceptarea cerințelor lor pentru autonomie teritorială, de protejarea drepturilor lor lingvistice, de recunoaștere a posesiei asupra pământurilor și de acordarea dreptului la autoguvernare locală, respectiv de un spectru larg de alte drepturi ce vizau prezervare a identității, a obiceiurilor și a tezaurului cultural, atitudini care se pot cota drept „politici multiculturale”.[2]
Prin procesul de tranziție, adaptarea sistemelor politice, economice și sociale a statelor europene foste comuniste la standardele democrației pluraliste,a adus schimbări în poziția lor referitoare la statutul și protejarea minorităților naționale, pe modelul constituțional- legislativ al Uniunii Europene.[3]

Tranziția și poziția minorităților naționale în Serbia

În perioada anilor nouăzeci ai secolului 20, după căderea „Cortinei de fier” și debarasarea de trecutul socialist, în partea estică a continentului european s-a lucrat de zor la înființarea modelului intercultural interactiv al relațiilor sociale, economice și politice, cu scopul acceptării integrării lor în coaliția internațională euro-atlantică. În același timp, în partea sud-estică a continentului, în Peninsula balcanică avea loc dramatica destrămare a fostui stat unitar Iugoslav, provocată de sângeroase conflicte etnice dintre popoarele constitutive. În urma acestor conflicte și a destrămării definitive a Iugoslaviei, pe teritoriul ei s-au format câteva state noi.

Unul dintre statele postiugoslave, format în urma destrămării a fostei SFRI, este Republica Federală Iugoslavă, înființat în aprilie 1992. Acest stat a existat doar zece ani și a fost confruntat cu numeroase probleme de ordin economic și politic. Pe planul politicii externe, regimul care se afla la guvernare susținea formal intergrarea europeană, însă, practic, își menținea politica izolaționistă față de statele Europei de Vest și față de USA, caracteristica de bază a politicii interne fiind naționalismul populist.[4] După schimbarea regimului în Republica Serbia, în octombrie anului 2000, și apoi după alegerile prezidențiale și parlamentare din decembrie 2000, în SR Iugoslavia reprezentanții noului guvern și ai coaliției guvernamentale sârbe[5] s-au ocupat de reglarea relațiilor între Republica Serbia și Muntenegru. Negocierile cu răsturnări de situații pentru viitorul Iugoslaviei au fost purtate timp de doi ani, de către reprezentanții puterii federale și republicane[6]. Existența scurta a comuniunii statale Serbia și Muntenegru a luat sfârșit prin ieșirea Muntenegrului din coaliție, iar Republica Serbia (a doua unitate constitutivă) a continuat să existe ca stat independent.

Ca și urmaș de drept ai coaliției statale Serbia și Muntenegru, Republica Serbia a preluat o serie de legi și de reglementări legislative de pe vremea coaliției. În acest sens, poziția minorităților naționale din Republica Serbia a fost reglată prin Decretul drepturilor omului și a drepturilor minorităților și a libertăților cetățenești, din 28.02.2003, cam în același timp cu intrarea în vigoare a Decretului constituțional prin care s-a definit existența Comunității statale. Adoptarea amintitului act de drept[7], aproape în același timp cu votarea celui mai însemnat act legislativ a unui stat suveran, confirmă direcția Guvernului coaliției Serbia și Muntenegru în rezolvarea poziției minorităților naționale în conformitate cu standardele europene actuale, și a țărilor învecinate[8]. Astfel s-au creat condițiile preliminare pentru o reprezentare mai eficace a intereselor și a drepturilor minorităților naționale și în Republica Serbia.

Unul dintre grupurile etnice care s-a integrat foarte bine în procesul de democratizare a societății și de etalare a feței proeuropene a Serbiei este minoritatea națională germană. Amintitul proces de democratizare a avut asupra ei un rol stimulativ și benefic, contribuind la revitalizarea ei și la schimbarea în bine a strategiei ei identitare.

Formarea minorității naționale germane în Voivodina și poziția ei între Războaiele Mondiale

După elibararea Voivodinei de astăzi[9] de sub ocupația otomană și după alipirea ei Monarhiei Habsburgice la începutul secolului 18., întregul ei teritoriu a fost pustiit de desele războaie turco-austriace. Tocmai din pricina aceasta, Curtea de la Viena a luat un set de măsuri pentru reabilitarea economică și demografică a segmentului respectiv al Monarhiei.

În scopul realizării planurilor sale politice și economice, la care tindea de ani de zile, Guvernul austriac a reînceput colonizarea sistematică a spațiului de la sud de Dunăre[10], pe considerentul că pricepuții meșteșugari și târgoveți vor accelera refacerea și dezvoltarea economică a frontierei sudice austriace, protejându-i astfel și de eventualele asalturi ale armatei turcești[11].

Odată cu pacea de la Versailes, prin care s-a încheiat Primul Război Mondial, în canoanele dreptului internațional s-a introdus termenul juridic de minoritate națională, prin care erau desemnate grupurile etnice rămase înăuntrul granițelor altor state naționale. Numeroși nemți, care au colonizat cursul inferior și mijlociu al Dunării în secolele 18 și 19 au devenit minoritate națională în statele formate în urma destrămării imperiului austro-ungar.

Așa a fost și cazul nemților din Voivodina, care imediat după formarea Regatului Sârbilor, Croaților și Slovenilor, au primit statutul de minoritate națională.

În acest regat, nemții au fost minoritatea națională cea mai numeroasă[12] . În pofida deselor cutremure politice, sociale și economice la care a fost expus acest hibrid statal, nemții duceau o viață economică, politică și culturală bogată, **întreruptă de sfârșitul celui de al Doilea Război Mondial**. Răsfirarea teritorială a minorității naționale germane a fost atât de accentuată încât a împiedicat orice fel de legări teritoriale. Fiindcă această minoritate nu a avut relații dezvoltate cu țara de baștină, Regatul SCS a avut o atitudine și un comportament pozitiv față de nemți, considerându-i o balanță pentru o eventuală trezire la naționalism a ungurilor din acele ținuturi.[13] Între cele două războaie mondiale, organizația cea mai importantă a nemților din Iugoslavia a fost *Kulturbund*. Fondată în 20.06. 1920, în Novi Sad, această organizație și-a întrerupt activitatea în câteva rânduri, apoi și-a reluat-o, fiind un decisiv creator de strategii identatire al nemților și inițiatorul tuturor activităților organizate, în scopul prezervării identității și afirmării lor oficiale în Voivodina. Membrii minorității naționale germane, numiți de către populația negermană *folksdeutcheri*[14] au fost, în Regatul Iugoslav, în perioda dintre cele două războaie, o minoritate națională numeroasă, bine organizată din punct de vedere politic și economic.

Minoritatea națională germană din Iugoslavia după terminarea celui de – al Doilea Război Mondial: factorii cauzatori de mimetismul etnic a nemților din Voivodina

Nemții de pe teritoriul Voivodinei au întâmpinat numeroase probleme la încheierea celui de-al Doilea Război Mondial soldată cu triumful „revoluției socialiste". La fel cum a fost și cazul minorității naționale germane de pe întreg cuprinsul Europei de

Sud-Est, nemții din Iugoslavia au fost confruntați cu o sumedenie de dificultăți. În urma izgonirii trupelor de ocupatori, partizanii sârbi au început lichidarea preopinenților politici și a celor ce nutreau păreri și atitudini diferite de ale lor. Din cauza opiniilor politice, religioase și de clasă, un număr considerabil de cetățeni iugoslavi au ajuns să suporte măsurile revanșiste și neselective ale noii puteri statale și ale cetățenilor, în rândurile cărora erau și antifasciști jurați. Astfel, aplicarea strictă a „legilor revoluționare" a afectat foarte puternic minoritatea națională germană din Iugoslavia. Nemții au fost mutați masiv în lagăre. Au urmat apoi reglementările legislative referitoare la naționalizarea avutului și la interzicerea drepturilor cetățenești ale iugoslavilor. De aceste reglementări au fost loviți și numeroși membri ai minorității germane[15]. Doar câteva mii de nemți au reușit să scape de legea revoluționară și să-și păstreze cetățenia iugoslavă. După repartiție și eliberarea restului de nemți voivodinieni osândiți, în anul 1952, o bună parte din ei au decis să se folosească de posibilitățile legale de emigrare, apărute cu anii cincizeci și să emigreze la rude, în Austria sau în Germania. Acest proces de repatriere a decurs treptat însă urmarea a fost, că, prin anii șaizeci, în Voivodina mai rămăseseră puțini nemți[16].

Formal, de pe la mijlocul anilor șaizeci, poziția nemților rămași în Voivodina s-a reglat treptat, și ei au dobândit aceleiași drepturi ca și celelalte minorități naționale conlocuitoare.

***

Primele încercări ale autorităților de a integra nemții în viața activă socială, economică și culturală a Iugoslaviei au început deja de la sfârșitul anilor patruzeci ai secolului trecut prin înființarea școlilor cu materia de predare în limba germană, prin înființarea câtorva ziare în limba germană și prin organizarea grupului etnic în scopul desfășurării activităților culturale, artistice și sportive.[17]

Însă aceste încercări ale autorităților, care doar în mod declarativ pot fi menționate ca de îndreptare a poziției nemților în Iugoslavia postbelică, nu s-au soldat cu îmbunătățiri sau schimbări strategice în ceea ce privește prezervarea identității etnice a restului de nemți rămași în Iugoslavia. Având în vedere dispoziția antigermană și urmările ei neplăcute din primele două decenii după instalarea regimului socialist în Iugoslavia, nemții din Voivodina au optat, în mare parte, pentru un mimetism etnic ca strategie primară în prezervarea identității etnice.

Anume, un mare număr de nemți din Voivodina a optat pentru o manevră de supraviețuire: ascunderea propriei identități etnice și adoptarea oficială a apartenenței etnice a grupurilor etnice care aveau poziții sociale mai solide decât nemții din Voivodina la acel moment dat. Speriați de experiențele postbelice amare, în perioada 1945 – 1991, nemți s-au declarat la recesămintele de populație, ca unguri, croați, sârbi, cehi sau membrii ai unor alte grupuri etnice. Mai mult, au recurs și la etalarea oficială a simbolurilor altor grupuri etnice din mediul înconjurător. Deseori nemții au acceptat numele de familie sau numele personale ale ungurilor, croaților, sârbilor sau a altor identități etnice și culturale.De asemenea vorbeau rar limba germană, nu doar în comunicarea oficială, ci și în comunicarea cu confrații lor, și, în unele cazuri, chiar și cu membrii familiei. În loc de germană, foloseau limba sau limbile altor grupruri etnice din Voivodina. Întrebuințarea modică a limbii germane și înlocuirea ei de către nemți cu cea sârbă și maghiară s-a datorat faptului că aceste două limbi au fost în uz oficial în Voivodina, ceea ce n-a fost cazul limbii materne a nemților. Pe lângă acest fapt, în procesul de ascundere a identității lor etnice și culturale, nemții nu au ținut sărbători în masă, încât se poate spune că în acestă perioadă nemții din Voivodina au funcționat ca *minoritate ascunsă*[18] .

În sensul acesta, mimetismul etnic al nemților din Voivodina a fost ușurat de faptul că Voivodina este un spațiu multietnic, multilingvistic și multicultural. Transferul simbolurilor de identitate etnică a nemților din Voivodina a fost întărit și de numărul crescător al căsătoriilor mixte dintre nemți și membrii altor grupuri etnice, dar și de peisajul multiconfesional, foarte convenabil al teritoriului. Nemții din Voivodina au aparținut de comunitatea confesională romano-catolică, evanghelică sau luterană, iar orientarea lor religioasă a ușurat în mare măsură acceptarea și etalarea oficială a simbolurilor identitare ale altor grupuri etnice de aceeași confesiune.[19]

Practica de acest gen a fost accentuată mai ales în mediul urban. În cadrul procesului global de industrializare și urbanizare, care a cuprins Iugoslavia în a doua jumătate al secolului 20., s-au creat numeroase locuri de muncă în fabrici și în complexele industriale din mediile urbane sau în apropiere. Acest fapt a generat o migrare de proporții a populației rurale spre centrele urbane. Acest proces, condiționat de ofertele locurilor de muncă în centrele industriale a cuprins întreaga Voivodina și a accelerat migrarea din mediul rural a unei părți însemnate a nemților rămași, mai ales a celor tineri, care au populat orașele.[20] Spre deosebire de sat, unde nemții din Voievodina reprezentau comunități mici și izolate, orașele Voivodinei, cu un caracter multietnic, multilingvistic și multicultural pronunțat, le-a permis germanilor o funcționare și coexistență nestingherită ca și minoritate ascunsă.

O astfel de strategie a prezervării identității etnice a avut și consecințe negative pentru minoritatea națională germană din acel spațiu. Ea a accentuat vechile tendințe de asimilare etnică și culturală a germanilor[21], fapt care, dublat de natalitatea scăzută, a contribuit la scădrea dramatică a numărului nemților din Voivodina.

Nemții din Voivodina în Serbia tranziției: revitalizarea identității etnice

O minoritatea națională scăzută numeric, cu o infrastructură nedezvoltată, fără o elită intelectuală și fără o putere politică, în Serbia de astăzi, respectiv în regiunea ei nordică - Voivodina, poate fi clasificată în grupul minorităților „mici“, iar una dintre acestea este cu siguranță și cea germană.[22]

Migrați în orașe[23], care în trecut au fost principalele centre ai colonizării lor dar și centrele lor culturale, istorice și economice, membrii minorității germane au fost surprinși de criza statală din fosta Iugoslavie și de formarea noilor state, fără să aibă nici o formă de colaborare reciprocă și existență oficială, într-o stare destul de apatică.

Acestea sunt condițiile în care nemții din Voivodina[24], în rezonanță cu schimbările sociale[25], se folosesc de drepturle juridice și trec la înființarea unor organizații, care să adune cetățenii de naționalitate germană în comunități culturale, a căror sarcină imediată urma să fie prezervarea, revitalizarea și etalarea oficială a simbolurilor lor identitare etnoculturale. Prima asociație a cetățenilor de naționalitate germană, „Donau”, s-a înființat în anul 1992 cu sediul în Novi Sad. Înființarea ei a demarat procesul de formare a altor asociații asemănătoare și în alte medii urbane cu populație germană. Până în ziua de astăzi sunt înregistrate 15 astfel de organizații, din care 14 pe teritoriul Voivodinei și una la Belgrad.

Conducerea și membrii acestor asociații, ghidați de intenția „revitalizării” grupului german din Voivodina, a început o serie de activități, de la ajutor umanitar, sub formă de cursuri gratuite de limba germană și de calculatoare, la organizarea de cenacluri literare, expoziții și concerte cu scopul de a populariza cultura germană. Totodată s-a trecut la marcarea locurile unde în trecut au fost amplasate lagărele destinate nemților din Voivodina și/

sau gropile comune,la organizarea de vizite în locul natal al nemților emigrați din Voivodina,la încheierea de colaborări cu organizații similare din Voivodina și din țările învecinate, și la formarea Uniunii Naționale a Minorității Etnice Germane.[26]

Activitățile acestor asociații, diferite ca intensitate și condiționate de gradul lor de organizare, au dus la schimbarea strategiei minorității naționale germane din Voivodina. Astfel, după o perioadă de câteva decenii de mimetism etnic, germanii s-au trezit din starea de „hibernare etnică" și, înainte de toate, grație înființării acestor asociații au reintrat din nou în viața oficială.

Din acest punct de vedere, una dintre cele mai importante și mai bine organizate asociații de acest fel este cea a nemților din Subotița[27], „Uniuniea Populară Germană" (Deutscher Volksberband), înființată în anul 1997. Eforturile organizatoare ale corpului de conducere și ale membrilor acestei asociații, în primii ani de democreție, a dat roade în privința revitalizării și a întrebuințării oficiale a simbolurilor-marcher ale minorității germane. Subotița este astăzi un centru cu o însemnătate aparte pentru minoritatea națională germană din Voivodina, deoarece, din întreaga regiune, aici este singurul loc în care s-a înregistrat o creștere a demografică a minorității germane după Al Doilea Război Mondial[28], în pofida faptului că localitatea niciodată n-a reprezentat nucleul colonizării lor și nici un refugiu important în Voivodina, din punct de vedere economic sau cultural.

Creșterea numărului de persoane care la recesământ s-au declarat ca nemți este în directă legătură cu activitatea întreprinsă de „Uniunea Populară Germană", care depune eforturi în vederea prezervării, revitalizării și întrebuințării oficiale a simbolurilor-marchere de identitate etnică.

Această organizație a înregistrat succes mai ales în privința activității legate de prezervarea și revitalizarea limbii germane, azi bine stăpânită de un număr de membri ai noii generații. În programul său de popularizare a limbii germane, „Uniunea Populară Germană” a fondat Centrul Cultural al Germanilor din Voivodina, în cadrul căruia funcționează o bibliotecă cu un efectiv de peste 2000 de cărți , accesibile nu numai membrilor Uniunii ci și tuturor locuitorilor din comuna Subotița. Astfel, limba germană s-a dovedit a fi un simbol+marcher extrem de important în (re)construcția simbolurilor identitare etnice ale populației germane din Subotița, fapt accentuat și de înființarea și difuzarea emisiunii de radio „Vocea noastră” (Unsere Stimme). Cu o durată de treizeci de minute, această emisiune se difuzează în schema programului de radio local în fiecare vineri seara. Difuzarea acestei emisiuni este chiar de o importanță și mai mare dacă se are în vedere faptul că este vorba de primul mijloc de informare în masă, în limba germană, din Voivodina după anul 1945.

„Uniuniea Populară Germană” a devenit prima organizație a nemților din Voivodina care a utilizat dreptul de informare în masă în limba maternă, drept garantat constituțional și juridic.

Activitatea sistematică a „Uniunii Populare Germane” de a prezerva și de a extinde cunoașterea și utilizarea limbii germane se încadrează perfect în atitudinea predominantă din Voivodina, conform căreia situația multilingvă este cotată ca și valoare, nu ca handicap[29]. Totuși, cel puțin în acest moment, limba germană este simbolul cel mai puternic etalat ai identității etnice și culturale a nemților din Subotița, precum au indicat rezultatele cercetării identității etnice și culturale a ungurilor din Bacica de Est.[30]

Concluzii

Rezultatele cercetării efecuate printre membri și activiștii diferitelor organizații și asociații, care adună persoanele de naționalitate germană, prezentate în această lucrare sunt interesante din mai multe motive. În primul rând ele indică faptul că schimbările strategiei identitare a minorității naționale germane din Voivodina întotdeauna au corespuns cu momentele sociale și politice din statele în care coabitau nemții. Transformarea și reorientarea acestor strategii a fost provocată și condiționată de tumultosul curs al istoriei din secolul trecut.

Pe la mijlocul secolului trecut împotriva nemților din Voivodina s-a manifestat o atitudine foarte rigidă. Noua putere statală iugoslavă i-a tratat ca pe colaboratori ai ocupanților germani și ca pe un potențial pericol pentru orânduirea socială și pentru securitatea Iugoslaviei, ceea ce după terminarea celui de-Al Doilea Război Mondial a dus la deportarea nemților autohtoni în lagăre, la confiscarea avutului lor și la discriminarea în ceea ce privește drepturile cetățenești. O astfel de situație a făcut ca nemții din Serbia și Voivodina să adopte mimetismul etnic și să opteze conștient pentru abstinență națională în utilizarea oficială și etalarea simbolurilor de identitate etnică. Nemții din Voivodina „se trezesc" din nou și ies din starea de „hibernare etnică" abia după destrămarea fostui stat iugoslav, când se reglementează și cadrul legislativ, conform standardelor europene privind protejarea minorităților naționale din Serbia.

Abia atunci nemții din Voivodina își fondează propriile uniuni și încep activitatea de revitalizare a identității etnice, lepădându-se de mimetismul etnic, atitudinea care le-a fost strategia identitară de bază. Conducerea și membrii acestor uniuni au ca scop „revitalizare" etnoculturală a nemților din Voivodina demarând o serie de activități de popularizării a culturii germane.

De asemenea munca întreprinsă pentru afirmarea și utilizarea limbii germane a fost inestimabilă.

Pe de altă parte, prin formarea *Consiliului Național al Germanilor din Voivodina* s-a creat o condiție preliminară pentru încurajarea prezervării și revitalizării identității etnice și culturale.

Ca ajutor în eforturile de revitalizarea a propriei comunități etnice trebuie menționă și atitudinea hotărâta a guvernului Serbiei, orientat spre acordarea de drepturi tot mai largi minorităților etnice de pe teritoriul țării.

Politica actuală a guvernului Serbiei privind minoritățile naționale este cel mai bine ilustrată de afirmația lui Fevzi Murici, secretar de stat pentru guvernarea statală și autoguvernarea locală, care, cu ocazia prezenței sale la Adunarea electorală de constituire a *Consiliului Național al Germanilor din Voivodina*, a declarat: *„Guvernul Serbiei consideră minoritățile naționale ca fiind un factor de coeziunie, punți de legătură cu țara lor de baștină, înainte de toate legatura în acele aspecte care fac parte și din ingerințele consiliilor naționale – cultura, informarea, învățământul, dar și poltica și economia*[31] ''.

Prin urmare, în pofida faptului că, membrii minorității naționale germane, care au fost martori la tranzițiile sociale din Serbia, au trăit multe decenii cu frica-n sân, astăzi aplică foarte bine în practică legile actuale și posibilitățile oferite de ele în domeniul protecției drepturilor omului și a libertăților cetățenești.

Abandonarea strategiei identitare precedente de către minoritatea națională germană a fost dirijată de adoptarea cadrelor legislative conform standardelor europene în materie de protecție a minorităților naționale. Aceste standarde confirmă că identitatea etnică - ca oricare altă formă de identitate - este o construcție socio-culturală, care prin afilierea la anumite simboluri reușește omogenizarea membrilor săi și, în conformitate cu nevoile comunității etnice, se poate mobiliza sau demobiliza.

Traducere din limba sârbă Borko Ilin

NOTE

[1] W. Kymlicka, Opalski, Magda, eds., Can Liberal Pluralism Be Exported ? Western Political Theory and Ethnic Relationships in Eastern Europe, Oxford University Press, 2007, 12.

[2] K. Benting și V. Kimlika, *Multikulturalizam i dr•ava blagostanja*, u: Habitus, ur. Alpar Lošonc, Centrul de multiculturalitate, nr. 9-10, Novi Sad, 2003-2004.

[3] G. Bașici, *Prefață*, în: Demokratija i nacionalne manjine, Centrul de cercetarea etnicității, Belgrad, 2002

[4] М. Прелић, *Корак ближе Европи или корак даље од ње: Србија у потрази за европским идентитетом на почетку 21.века,* Свакодневна култура у постсоцијалистичком периоду у Србији и Бугарској балканска трансформација и европска интеграција, ур. Зорица Дивац, Етнографски институт, Зборник 22, САНУ, Београд, 2006, 38.

(Mladena Prelici, *Un pas mai aproape sau mai departe de Europa: Serbia în căutarea identității europene la începutul secolului 21,* Cultura de zi cu zi în perioada postsocialistă din Serbia și Bulgaria – transformarea balcanică și integrarea europeană, n.t.)

[5] Coaliția politică învingătoare DOS, care, după prăbușirea regimului lui Miloșevici în Serbia, a preluat puterea la toate nivelele, a fost constituită din 18 partide.

[6] D, Đukanović, *Institucionalni modeli i demokrtizacija postjugoslovenskih drzava,* (*Modelele instituționale și democratizarea statelor postiugoslave,* n.t.), Institutul pentru politica și economia internațională, editor: dr Edita Stoici-Karanovici, Belgrad, 2007, 53-54.

[7] Prin adoptarea Legii privind protejarea drepturlior și a libertăților minorităților naționale, la finele lui februarie 2002, SR Iugoslavia a primit actul de lege care vizează cele mai importante aspecte referitoare la poziția și protejarea minorităților naționale. În primul rând au fost abordate aspectele autonomiei culturale: învățământul, căile de informare, cultura și utilizarea oficială a limbii. Reprezentanții comunității internaționale și ai minorităților naționale, care au participat la elaborarea Legii, au afișat atitudini pozitive, având în vedere că prin ea s-a reglat foarte bine poziția și protejarea drepturlor minorităților naționale care sunt numeroase și au o elită puternică, cu organizații bine dezvoltate, mijloace de informare în masă și partide politice. În același timp au fost sesizate argumentat și energic

și carențele acestei Legi. S-a dovedit că această lege nu a luat în considerare poziția reală a minorităților „mici", care din cauza „rahitismului" numeric sunt foarte expuse asimilării. În acest context, această lege nu are reglementări de drept care ar contribui la stimularea conștiinței lor etnice și la dezvoltarea lor culturală și socială. P. Domoni, *Položaj malih manjina u Vojvodini*, (*Poziția minorităților mici din Voivodina,* n.t.) în: Habitus, re. Alpar Lošonc, Centrul pentru multiculturalitate, Novi Sad, 2003-2004, 174-175.

[8] G. Bașici, *Položaj nacionalnih manjina u SR Jugoslaviji* (*Poziția minorităților naționale în SR Iugoslavia, n.t.*) în: Demokratija i nacionalne manjine, Centrul de cercetarea identității, re. Goran Bașici, Belgrad, 2002, 13-68.

[9] Voivodina este regiunea nordică a Republicii Serbia, o regiune de șes, delimitată de restul țării prin cursurile râului Sava și al Dunării. La nord se învecinează cu Republica Ungaria, la vest cu Republica Croația, iar la est cu România. Principalul oraș este Novi Sadul, ea fiind constituită din trei unități geo-istorice: o mare parte din Srem, Banatul și Bacica.

[10] Populația Voivodinei reprezintă un mozaic etnic specific, compus din peste 26 de popoare și grupuri etnice diferite. O parte constitutivă a acestui mozaic ciudat sunt și nemții, care au migrat în aceste spații în trei etape succesive: colonizarea din timpul lui Carol al VII-lea (1722 - 1726),apoi trei valuri mari de colonizare din timpul lui Mariei Tereza (1726-1780) și colonizarea din perioada lui Frantz Iozef al II-lea (1780-1790). Astfel, un mare număr de emigranți din părți diferite ale Germaniei de astăzi (Baden-Witenberg, Elzas, Lotaringia, Saxonia, de pe Raina, din Tirol, Silezia, Prusia) atras de avantajele oferite de statul austriac a colonizat organizat partea de sud a Văii Dunării. Diferențele culturale și confesionale ale acestor coloniști, influențate de specificurile locale din părțile lor natale,cu timpul au dispărut, germanii cunoscuți sub numele de *șvabi dunăreni.* formând un grup etnic unitar în spațiul sudic al Văii Dunării. Vezi: V. Iankulov, *Pregled kolonizacije Vojvodine u XVIII I XIX veku*, Matica srpska, posebna izdanja, Novi Sad ,1961 ; Leidensweg der Deutschen im kommunistischen Jugoslawien I-VI, Sindelfingen 1995-1998; 16.

[11] Arpad Lebl, *Socijalno-istorijski aspekti etničkog pluralizma u Vojvodini*, u *Etnološki pregled IV.*, Beograd, 1962, 22-31.

[12] Conform informațiilor statistice extrase din primul recesământ al populației de după Primul Război Mondial, în anul 1921, în regatul SCS trăiau 505.790 de membri ai minorității naționale germane, respectiv 4,22% din totalul populației. F. Binder, *Promemorija*, u: Jedan svet na Dunavu (O viață pe Dunăre, n.t.), redactor Nenad Stefanović, Donauschwäbische Kulturstiftung- München, Beograd, 2003, 124-125.

[13] G. Nikolić, *Nemci u Vojvodini između dva rata*, u: Jedan svet na Dunavu, ur. Nenad Stefanović (*Nemții din Voivodina între cele două Războaie,* n.t.), Donauschwäbische Kulturstiftung- München, Beograd, 2003, 142.

[14] Nemții din Voivodina au fost adesea etichetați cu această expresie a cărei terminologie este de proveniență nazistă, care tradusă în limba engleză înseamnă de fapt *Ethnic German*. Z. Janjetović, *Švabe u Vojvodini*, u: Skrivene manjine na Balkanu, Balkanološki institut SANU, Beograd, 2004, 121 (*Șvabii din Voivodina*, n.t.)

[15] Д. Димитријевић, *Реституција "стечених права" припадника немачке мањине у бившој Југолавији*, у: Теме, часопис за друштвене науке, 3, Ниш, 2005.
(*Restituirea „drepturilor acordate" membrilor minorității naționale germane din fosta Iugoslavie*, D. Dimitrievici, n.t.).

[16] Z. Janjetović, *Švabe u Vojvodini*, u: Skrivene manjine..., 130 (*Șvabii din Voivodina*, n.t.)

[17] G. Nikolić, *Zivot nakon skidanja sa krsta*, u: Jedan svet na Dunavu, ur. Nenad Stefanović, Donauschwäbische Kulturstiftung- München, Beograd, 2003, 174-176.

[18] Conceptul de „minoritate ascunsă" este exprimat prin *terminus tehnikus*, elaborat în urmă cu trei ani de către un grup de savanți de la Universitatea din Gratz, în scopul cercetărilor din cadrul proiectului „Minoritățile ascunse între Europa Centrală și Blacani/Hidden Minorities between Central Europe and the Balkans". Acest termen se folosește la desemnarea câtorva grupații etnice mici și oficial nerecunoscute pe teritoriul Austiei, Sloveniei și Croației. Cu ocazia recercetării acestui concept în atelierul internațional din Radenți

(Slovenia), Biliana Sikimici a oferit posibilitatea aplicării lui pentru fenomenele asemănătoare din întreaga Europă de Sud-Est. Ę. Promicer,*(Ne-) vidljivost skrivenih manjina na Balkanu. Neka teorijska zapazanja*, u: Skrivene manjine na Balkanu, Balkanološki institut SANU, Beograd, 2004, 13.

[19] În lucrarea de față, identitatea etnică – „etnicitatea" o tratez ca pe o organizație simbolică a relațiilor sociale, sau ca pe o relație simbolică între membrii grupului etnic, care în concordanță cu nevoile grupului etnic se poate mobiliza sau demobiliza și care este expusă schimbărilor și redefinirilor. Conform acestui considerent, semnificația și utilizarea simbolurilor de identitate etnică sunt de asemenea expuse schimbărilor și redefinirilor. Baza teoretică a acestei supoziții este reprezentată prin ceea ce Mladena Prelici a desemnat prin discursul despre etnicitate, în primul rând atitudinile referitoare la construcția de simboluri ale grupului etnic.

[20] Љ. Пушић, *Друштвени оквири урбаног развоја градова у Војводини (1900-1955)*, у: Зборник матице српске за друштвене науке, 81, Нови Сад, 1986

[21] З. Јањетовић, *Срби и Немци у Војводини и мађаризација*, у: Етнички односи Срба са другим народима и етничким заједницама, Етнографски институт САНУ, Београд, посебна издања, књ. 44, 1998, 115-132.

[22] P. Domonji, *Polozaj malih manjina u Vojvodini*, u: Habitus ..., 147-166 (P. Domoni, *Poziția minorităților mici din Voivodina*, n.t.)

[23] Cei mai mulți nemți trăiesc astăzi în capitala Serbiei, Belgrad (481), și abia apoi în orașele Voivodinei: Novi Sad (410), Szombor (339), Subotița (272), Pancevo (227), Zrenianin (181), Apatin (159) și Kula (158).

[24] Conform ultimului recesământ al populației, din anul 2002, pe teritoriul Serbiei trăiesc 3.901 de membri ai minorității naționale germane. Din întregul număr, cei mai mulți trăiesc în Voivodina, 3.154 de personae, iar în restul republicii doar 747. În comparație cu recesământul din anul 1991, când numărul nemților era de 5.172 constatăm o scădere de 1271 de persoane. Căderea demografică a fost mai accentuată în Serbia, unde numărul nemților s-a redus de la 1.299 de personae la 747, decât în Voivodina. Cei mai mulți nemți trăiesc astăzi în Belgrad (481), și abia apoi în orașele Voivodinei:

Novi Sad (410), Szombor (339), Subotița (272), Pancevo (227), Zrenianin (181), Apatin (159) și Kula (158). Nemții reprezintă 0,16% din structura etnică a Voivodinei. P. Domoni, *Polozaj malih manjina u Vojvodini*, u: Habitus ..., 151.

[25] G. Bašić, *Polozaj nacionalnih manjina u SR Jugoslaviji*, u: Demokratija i nacionalne manjine, Centar za istrazivanje identiteta, ur. Goran Bačić, Beograd, 2002, 13-68

[26] Uniunea Națională a Minorității Germane s-a constituit în cadrul Adunării electorale, care a avut loc în 16.12. 2007 la Novi Sad. Primul președinte al Uniunii a fost Andreas Birghermaier, președintele Asociației „Die Donau" din Novi Sad, iar în funcții de vicepreședinți au fost aleși Rudolf Weis, președintele „Consiliului național german" din Subotița și Anton Beck, președintele „Gherhardului".

[27] Există numeroase studii referitoare la istoria, economia și tezaurul cultural al acestui oraș situat în nordul extrem al Voivodinei, în imediata apropiere de granița cu Republica Ungaria. Momentan nu se cunoaște numărul exact de membrii de aceea atrag atenția asupra unui studiu important privitor la Subotița și împrejurumile ei.

Б. Жикић, *О разлици између етничког и културног идентитета Мађара у источној Бачкој,* у: Етнички односи Срба са другим народима и етничким заједницама, Етнографски институт САНУ, посебна издања, књ. 44, Београд, 1998.

[28] Conform recesământului din anul 1991, în Subotița, 208 de personae s-au declarat ca membrii ai minioritâții naționale germane. Rezultatele recesământului din anul 2002 arată că numărul nemților din această localitate din Bacica a crescut la 272 de persoane. P. Domonji, *Polozaj malih manjina u Vojvodini*, u: Habitus ..., 151.

[29] A. Lebl, *Socijalno-istorijski aspekti jezičkog pluralizma u Vojvodini*, Etnološki pregled 4, Beograd, Beograd, 1962, 29 (*Aspecte social+istorice ale pluralismului lingvistic în Voivodina*, n.t.)

[30] М. Прелић, *После Фредерика Барта: савремена проучавања етницитета у комплексним друштвима*, Гласник Етнографског института САНУ, XLV, Београд, 1997.

Б. Ћупурдија, *Суботица и њена околина*, Прометеј, Нови Сад, 1993.

[31] *Građanski list*, www.građanski.co.yu , 16.12. 2007.

BIBLIOGRAFIE

G. Bašić, *Predgovor*, u: Demokratija i nacionalne manjine, Centar za istrazivanje etniciteta, Beograd, 2002.

G. Bašić, *Polozaj nacionalnih manjina u SR Jugoslaviji*, u: Demokratija i nacionalne manjine, Centar za istrazivanje identiteta, ur. Goran Bačić, Beograd, 2002.

F. Binder, *Promemorija*, u: Jedan svet na Dunavu, ur. Nenad Stefanović, Donauschwäbische Kulturstiftung- München, Beograd, 2003.

K. Benting i V. Kimlika, *Multikulturalizam i drzava blagostanja*, u: Habitus, ur. Alpar Lošonc, Centar za multikulturalnost, br. 9-10, Novi Sad, 2003-2004.

М. Босић, *Досељавање Срба у Војводину*, Етнолошке свеске 11, часопис Етнолошког друштва Србије, Београд, 1990, 45.

Д. Димитријевић, Реституција "стечених права" припадника немачке мањине у бившој Југолавији, у: Теме, часопис за друштвене науке, 3, Ниш, 2005

P. Domonji, *Polozaj malih manjina u Vojvodini*, u: Habitus, ur. Alpar Lošonc, Centar za multikulturalnost, Novi Sad, 2003-2004.

D, Đukanović, *Institucionalni modeli i demokrtizacija postjugoslovenskih drzava,* Institut za međunarodnu politiku i privredu, Za izdavača: dr Edita Stojić-Karanović, Beograd, 2007.

Ericsen, 1993: T. H. Ericsen, *Ethnicity and Nationalism*, Anthropological Perspectives, Pluto Press, London, 1993.

B. Jankulov, *Pregled kolonizacije Vojvodine u XVIII I XIX veku*, Matica srpska, posebna izdanja,
Novi Sad , 1961.

З. Јањетовић, *Срби и Немци у Војводини и мађаризација*, у: Етнички односи Срба са другим народима и етничким заједницама, Етнографски институт САНУ, Београд, посебна издања, књ. 44, 1998.

Z. Janjetović, *Švabe u Vojvodini*, u: Skrivene manjine na Balkanu, Balkanološki institut SANU, Beograd, 2004.

W. Kymlicka, Opalski, Magda, eds., Can Liberal Pluralism Be Exported ? Western Political Theory and Ethnic Relationships in Eastern Europe, Oxford University Press, 2007.

A. Lebl, *Socijalno-istorijski aspekti jezičkog pluralizma u Vojvodini*, Etnološki pregled 4, Beograd, Beograd, 1962, 29.

Leidensweg der Deutschen im kommunistischen Jugoslawien I-VI, Sindelfingen 1995-1998.

G. Nikolić, *Nemci u Vojvodini između dva rata*, u: Jedan svet na Dunavu, ur. Nenad Stefanović, Donauschwäbische Kulturstiftung- München, Beograd, 2003.

G. Nikolić, *Zivot nakon skidanja sa krsta*, u: Jedan svet na Dunavu, ur. Nenad Stefanović, Donauschwäbische Kulturstiftung- München, Beograd, 2003.

М. Прелић, *После Фредерика Барта: савремена проучавања етницитета у комплексним друштвима*, Гласник Етнографског института САНУ, XLV, Београд, 1997. .

М. Прелић, *Корак ближе Европи или корак даље од ње: Србија у потрази за европским идентитетом на почетку 21.века,* Свакодневна култура у постсоцијалистичком периоду у Србији и Бугарској балканска трансформација и европска интеграција, ур. Зорица Дивац, Етнографски институт, Зборник 22, САНУ, Београд, 2006.

Ę. Promicer, *(Ne-) vidljivost skrivenih manjina na Balkanu. Neka teorijska zapazanja*, u: Skrivene manjine na Balkanu, Balkanološki institut SANU, Beograd, 2004.

Љ. Пушић, *Друштвени оквири урбаног развоја градова у Војводини (1900-1955*), у: Зборник матице српске за друштвене науке, 81, Нови Сад, 1986.

Б. Ћупурдија, *Суботица и њена околина*, Прометеј, Нови Сад, 1993.

Б. Жикић, *О разлици између етничког и културног идентитета Мађара у источној Бачкој,* у: Етнички односи Срба са другим народима и етничким заједницама, Етнографски институт САНУ, посебна издања, књ. 44, Београд, 1998.

THE GERMAN MINORITY IN VOIVODINA IN THE PERIOD OF TRANSITION

Summary

During the ethnic confrontations inside SFRI, the German minority appears for the first time in the social life of the state of Voivodina and creates associations and organizations in their community's benefit. The associations were gathering German citizens and started the reconstruction of their nationality. Nowadays in Voivodina some of these associations are still functional.

The research is trying to present the way how those German organizations preserve their cultural and ethnical symbols. The research presents as well constitutional changes in the reconstruction process of German identity within Voivodina and the real life of German community in Serbia during transition.

SÂRBII DIN TRANSILVANIA (SIEBENBÜRGEN)

Ljubivoje Cerović, Novi Sad (Srb)

Centrul multisecular al Transilvaniei, orașul Sibiu (Hermannstadt, Nagyszeben) din România a fost desemnat, în anul 2007, capitala culturală a Europei.

În această regiune multietnică și multiconfesională au trăit, timp de secole, și sârbi.

Partea sudică a Transilvaniei (Septem sedium saxonicalium) a fost populată în prima jumătatea a secolului 12 de nemți din Saxonia.

Sibiul a devenit centrul acestei regiuni privilegiate. Primii coloniști din Saxonia, în general mineri cu familiile lor, au fost chemați în anul 1141 de către palatinul Beloš, în numele regelui ungar minor Gheza al II-lea. Mama regelui a fost Ielena, văduva regelui ungar Bella al II-lea Arpad. Tatăl ei și a lui Beloš a fost marele jupân sârb Uroš I Vukanović.

Curtea regală ungară le-a acordat coloniștilor din Saxonia privilegii economice și naționale. Ei au contribuit în mare măsură la dezvoltarea mineritului, ceea ce s-a oglindit pozitiv în prosperitatea economică a acelui ținut, ca de altfel și a Ungariei în general.

Un secol mai târziu, saxonii din Ardeal, sau sașii, cum îi numeau sârbii, au ajuns și în Serbia.

Primul val al migrației lor în Serbia a fost prin anii patruzeci al secolului 13, în urma pustiirii mongole a Ardealului.

În Serbia s-au stabilit cu acordul regelui Uroš I Nemani.

Și aici sașii au contribuit la dezvoltarea mineritului, care la acea vreme era o ramură economică în curs de dezvoltare. Mai precis, în ciuda zăcămintelor bogate, mineritul din Serbia nu a dat rezultatele dorite, până la sosirea lor.

Zăcămintele de minereuri din munții Serbiei au fost cunoscute încă din antichitate, însă exploatarea a fost oprită odată cu prăbușirea puterii bizantine. Chiar dacă sârbii au păstrat, din timpuri străvechi, experiența prelucrării simple al metalului, ea a fost în măsură să contribuie doar la fabricarea uneltelor și a armelor. Progresul adus de sași a constat dintr-o nouă tehnologie care facilita o producție mai largă și o orientare nouă în căutarea metalelor prețioase.

Din partea regelui Uroš I, sașii au primit privilegii economice, naționale și confesionale. Nucleul lor a fost în centrul miner de la Brscovo, pe râul Tara, unde s-a dezvoltat cea mai mare și mai bogată mină de argint din Serbia. Prin anii optzeci și nouăzeci al secolului 13 în Brscovo a trăit un grup mare de sași, cu o organizare socială diferită de cea sârbă însă având totuși în frunte un cneaz. Pe lângă el însă un important rol social l-au avut sașii bogați și reprezentanții bisericii catolice.

Brscovo a fost localitatea model pentru viitoarele colonizări din zonele minere ale Serbiei. Printre ele, o deosebită importanță a avut-o și localitatea Rudnik, situată în muntele cu același nume. Principalele zăcăminte de argint, cupru și plumb se aflau în zona Mali și Veliki Šturc. Pe la finele secolului 13. s-au deschis minele și s-au înființat localitățile Rogozna, în muntele cu același nume, apoi Trepča, Gračanica și altele.

Zăcămintele bogate în metale prețioase din Serbia au facilitat baterea unor cantități mari de monede de argint. Progresul Serbiei la finele secolului 13. și la începutul secolului 14. a fost demarat de aceste zăcăminte de metale prețioase, de numărul crescând al meșteșugarilor de la sate, de comerțul cu marfă în multe direcții prin Serbia, de folosirea intensivă a terenurilor arabile, de dezvoltarea constantă și sistematică a producției agricole. Toate acestea au influențat puterea militară și politică a Serbiei, expansiunea ei și întărirea puterii centrale.

Două secole mai târziu, sârbii și sașii s-au întâlnit din nou, de data aceasta în Transilvania, după prima din șirul migrațiilor.

Sârbii au migrat în Transilvania în urma pogromurilor turcești. După prima cădere a țării sub turci, în 1437, o parte considerabilă a populației sârbe, condusă de domnitorul Đurđe Brancović, a migrat în Ungaria.Turcii au fost izgoniți de către trimisul regal ungar, voievodul Iancu de Hunedoara.

Iancu de Hunedoara a fost nobil ardelean de origine română. Tatăl lui a primit în 1409 orașul Hunedoara de la regele ungar Sigismund. Remarcându-se în luptele cu turcii, Iancu de Hunedoara a urcat spectaculos în ierarhia feudală. A fost jupân de Timiș, ban de Severin, voievod al Transilvaniei, iar din anul 1466, după moartea regelui ungar Ladislau I Jagelo, pe timpul minorului Ladislau al V-lea, a devenit guvernator al Ungariei cu drepturi de domnitor. S-a remarcat în campaniile militare împotriva turcilor pe teritoriul Serbiei ocupate și în spațiul Peninsulei balcanice. Anii patruzeci și cincizeci ai secolului 15 au stat sub semnul războaielor purtate împreună cu domnitorul sârb Đurđe Brancović împotriva turcilor, care în 1444 au fost izgoniți din Serbia. Călăuzit de dorința arzătoare de a-i alunga pe turci din Balcani, Iancu de Hunedoara s-a ciocnit cu ei și la Kosovo Polie (Câmpia Mierlei) în 1448, unde însă a fost înfrânt În 1452, când Ladislau al V-lea a devenit major, a preluat domnia regală, iar Iancu a devenit comandantul suprem ai armatei ungare și a continuat lupta înverșunată cu otomanii. A murit în 1456 de ciumă, la Zemun, pe timpul asediului de la Belgrad.

În conștiința istorică a poporului sârb, Iancu de

Hunedoara a rămas ca un înverșunat luptător împotriva turcilor, și este eroul mai multor creații epice. Pe lângă reușitele sale în luptele cu turcii pe teritoriul Serbiei, în calitate de voievod al Transilvaniei, și-a adus marea contribuție în acceptarea refugiaților sârbi în Transilvania, în anul 1438.

Pe baza acordului încheiat cu Conducerea săsească din Sibiu, sârbii au populat localitățile Lancrăm, (Langendorf), Sebeș, (Mühlbach, Szaszsebes) și Pianu de Sus (Peen Saxonicale), la est de Mureș, spre Sibiu. În a doua jumătate al secolului 15., sârbii au construit în aceste localități biserici, iar în Lancrăm au înființat eparhia Bisericii Ortodoxe Sârbe.

Sârbii din Transilvania au beneficiat din partea Conducerii săsești de avantaje naționale și confesionale; nobililor le-au fost recunoscute titlurile, iar țăranii au avut statutul de oameni liberi. Totuși, problemele nu i-au ocolit pe sârbi în obținerea acestor drepturi. Anume, nobilii au fost scutiți de taxe, însă dificultățile s-au ivit din cauză că o parte din ei și-a pierdut documentele în timpul refugierii. Aceleași probleme au întâmpinat și cei care au avut diplomele scrise în limba slavo- sârbă, pe care Conducerea săsească din Sibiu nu a vrut să le recunoască. De aceea sârbii au depus plângeri la cel mai înalt nivel la Camera săsească de guvernare din Transilvania, care în 1464 a ordonat Conducerii săsești din Sibiu să le recunoască titlurile și să-i scutească de taxe. De asemenea, s-a emis hotărârea ca țăranii sârbi liberi să plătească exact aceleași taxe ca și sașii.

În Transilvania, sârbii au fost expuși presiunilor bisericii catolice și a nobililor ardeleni să accepte catolicismul, sub argumentul că și ei trebuie să fie „sub aripa salvatoare a bisericii romane". Sârbii au opus o rezistență organizată și energică. La începutul secolului 16. divergențele au luat o întorsătură dramatică, soldându-se tragic. Anume, moartea neelucidată (omor) a preotului romano-catolic din Lancrăm a fost atribuită unor conducători sârbi, care, fără nici o investigație prealabilă, au fost condamnați la moarte. Însă Tribunalul din Sebeș s-a împotrivit acestei condamnări. Deoarece Biserica Catolică a rămas insistentă în intenția de a-i lichida pe liderii sârbi, în 1508 Conducerea Transilvania a intentat o plângere Curții regale ungare. Acesta a reacționat promt și a ordonat principelui Ardealului și vicarului episcop o investigație amănunțită, care a dovedit nevinovăția sârbilor. Nemulțumit de rezultat, vicarul episcop a ordonat dărâmarea bisericii ortodoxe sârbe din Lancrăm, ceea ce s-a și executat, în pofida faptului că Biserica Ortodoxă Sârbă a fost recunscută în Ungaria.

Conducerea săsească a condamnat acest act de vandalism și s-a adresat Curții regale învinovățindu-l pe vicarul episcop de Transilvania, pentru dărâmarea hramului ortodox sârb din Lancrăm. Regele a reacționat în 1512 printr-un protest dur și l-a avertizat sever pe episcop, să nu-i deranjeze pe sârbi în construirea altei biserici în același loc sau în altul, manifestându-și adânca consternare că ordinul său precedent nu a fost respectat.

În 1529 sârbii populează în mare număr și principalul orașul al Transilvaniei, Sibiul. În noile condiții de după Bătălia de la Mohacs și prăbușirea regatului lui Iovan Nenad, sârbii vin din mai multe direcții, în general de pe Valea Mureșului și din Banat. Ca și până acum, principele Transilvaniei le-a recunscut drepturile.

Valurile de migrații ale sârbilor în Transilvania au continuat și în secolul 16.

Sârbii populează acest teritoriu după ce, în 1551, Banatul cade sub stăpânirea otomană. În spațiul Bălgradului (Alba Iulia, Karlsburg, Gyulafehrevár) în 1581 ajunge un nou val de refugiați sârbi. Principele Transilvaniei, Sigismund Bathory a aprobat ca „începând de azi sârbii sunt scutiți de orice fel de taxe și dări timp de trei ani“, însă acestei decizii i s-a opus nobilimea ardeleană. În prezența lui Bathory, la Adunare s-a hotărât ca sârbii refugiați pot rămâne în Transilvania însă sub stăpânirea jupânilor și cu o condiție: să-și onoreze toate dările prevăzute de lege. De asemenea, s-a hotărât să nu se mai primească refugiați noi. Măsurile antisârbe sunt confirmate prin concluziile Adunării din 1585. Totuși, în conjunctura dată, Transilvania a fost sub amenințarea otomană, iar ajutorul sârbilor, războinici încercați în confruntările cu turcii, a fost inestimabil pentru apărarea întregii regiuni.

Un alt val de refugiați sârbi a ajuns în Transilvania în urma înăbușirii răscoalei sârbilor din Banat și Valea Mureșului din 1594. Răscoala a zguduit Câmpia Panonică, în care domneau turcii și a fost cea mai mare mișcare de eliberare națională a poporului sârb de sub turci până la Prima răscoală sârbă din 1804. Această răscoală a avut loc în timpul când Marele război împotriva Ligii țărilor creștine (1593 – 1606) a angajat un potențial militar considerabil al Turciei, ceea ce a urnit popoarele Câmpiei Panonice subjugate și a Peninsulei Balcanice să pornească în războaie pentru independență. Aceste războaie corespundeau întocmai planurilor Ligii Sfinte. Pe lângă implicarea principelui ardealean, Sigismund Bathory, din coaliție a făcut parte și voievodul Țării Românești, Mihai Viteazul, care a început războiul de eliberare și cel pentru unirea principatelor – Țara Românească, Moldova și Transilvania. Un aliat însemnat în războiul plănuit a fost și poporul sârb în frunte cu patriarhul Iovan Kantul.

Dându-și seama că odată cu izbucnirea războiului din 1593 s-au creat condițiile pentru o mișcare de eliberare națională, patriarhul sârb Iovan Kantul se leapădă de politica coexistenței cu Porta, tipică pentru predecesorii săi din vița Sokolović. În loc de toleranța ambiguă cu Turcia, opțiunea lui a fost rezistența militară. A chemat poporul sârb la o luptă pentru eliberarea finală. Primii care i-au răspuns afirmativ au fost sârbii de pe Valea Mureșului și din Banat, iar din aceste ținuturi flacăra răscoalei s-a extins până în Herțegovina și Muntenegru.

Răscoala a izbucnit pe Valea Mureșului în 1594. Cu drapelele înfățișând chipul Sfântului Sava, răsculații au pornit lupta pentru eliberare. Deși au fost prost înarmați, răsculații însetați de luptă au cucerit cetățile turcești de pe Valea Mureșului și Banat. Condusă de voievodul Petar Maizoš, armata răsculată a pornit către Vršec, pe care l-au cucerit. În urma mai multor confruntări, au fost cucerite mari teritorii și din Banat, de pe Văile Mureșului și a Crișului și din Bačka.

Conducerea răsculaților a încercat să încheie legături cu țările creștine vecine, cu Austria și cu Transilvania, înainte de toate. O delegație în frunte cu episcopul de Vrșeț, Teodor Nestorović, a plecat la Ostrogon, la sediul generalului Taifenbach, de unde turcii fuseseră izgoniți. Acesta le-a promis ajutor militar, însă nu s-a ținut de cuvânt. Aceeași delegație a fost întâmpinată și la curtea principelui ardelean Sigismund Bathory. Reprezentanții răsculaților bănățeni i-au cerut lui Bathory ajutor „în numele tuturor spahiilor și ai cneazurilor sârbi și a întregii sârbimi". Bathory le-a promis un ajutor de o mie de soldați, promisiune care, de asemenea, n-a fost dusă până la capăt. Sârbii au rămas pe cont propriu în acest război antiotoman.

Între timp turcii se pregăteau pentru lovitura decisivă în confruntarea cu răsculații. Sinan-pașa a venit în fruntea a 30.000 de ostași bine înarmați. În august 1594, el a învins armata de 5.000 de răsculați slab înarmați.

Turcii s-au răzbunat crunt față de răsculații care nu au scăpat. Au incendiat și au pustiit localități, biserici și mănăstiri, au dus populația în robie. Ca să-i sperie pe sârbi, la ordinul lui

Sinan-pașa, în data de 27 aprilie 1595, pe muntele Vračar de lângă Belgrad, turcii au incendiat moaștele Sfântului Sava, simbolul spiritualității și al demnității sârbe, al cărui chip era înfățișat pe drapelele răsculaților.

O parte din răsculați, cu familiile lor, s-a refugiat pe Valea Mureșului, în Transilvania. Acolo s-au stabilit la revărsarea râului Târnava în Mureș (Teiuș, Tevis). Aici a fost întemeiată în 1596 o Eparhie a Bisericii Ortodoxe Sârbe, condusă de episcopul Teodor Nestorović, liderul spiritual al răscoalei din Banat. Pentru meritele sale în ale ortodoxiei, episcopul Teodor a fost proclamat sfânt.

Nobilimea ardeleană s-a împotrivit și la acest val de migrare a sârbilor, dezaprobând avantajele oferite de către generalul Gheorghe Basta, care în aparență susținea doleanțele nobilimii, însă în practică nu le aplica. El considera că are nevoie de sârbi ca de un potențial militar.

Confruntările militare dintre ardeleni și turci au continuat și după eșecul răscoalei din Banat. Sârbii din Transilvania și unitățile militare ardelene au fost conduse în lupte de către latifundiarii Đorđe Slankamenac, Deli Marco și Sava Timišvarac. Ei operau prin infiltrări în teritoriul otoman, și ajungeau până la Plovdiv și Iedren. În timpul confruntărilor armate principele Gheorghe Basta l-a numit pe voievodul Deli Marco în fruntea trupelor sale. Chiar și după încetarea confruntărilor armate cu turcii, în slujba principelui ardelean au rămas câțiva voievozi sârbi.

Pentru meritele de război, principele ardelean a acordat titlu de nobil la 160 de familii sârbești din Lipova. Ele s-au mutat, în anul 1607, în Arad.

Întregul secol al XVII-lea cei din vița Branković au fost în fruntea Mitropoliei Ortodoxe Sârbe din Ardeal . Fiind descendenții unei vechi familii de nobili sârbi, strămoșii lor au migrat din Korienić, Herțegovina, la Ineu.

Pe Crișul Alb, sârbii au trăit în Ineu încă de pe vremea migrațiilor lui Stefan Lazarević. Numărul lor a crescut după Bătălia de la Mohacs și prăbușirea regatului lui Iovan Nenad. Despre numărul mare și despre organizarea lor stă mărturie informația că în 1532 mitropolitul Iosif a fost amintit ca membru al Soborului arhiereilor de la Ohrid.

Ca și înalți destoinici spirituali, ei au purtat aici o luptă înverșunată împotriva încercărilor calviniste de a-i bricola pe ortodocșii sârbi la credința lor, sub acoperirea principelui Ardealului. Anume, în timpul reformei religioase, voievozii de Ardeal au renunțat la catolicism și au trecut la calvinism. În numele Păcii religioase de la Augsbruch din 1555, când au încetat războaiele religioase, s-a stabilit regula ca domnitorii să decidă religia din interiorul hotarelor, conform principiului – al cui este țara, aceea este și orientarea religioasă. Principele ardelean a devenit și șeful bisericii, iar rezultatul a fost calvinizarea membrilor altor biserici creștine.

Matei, primul dintre Brancović, a suit pe scaunul de episcop după moartea episcopului Teodor Nestorović, la finele secolului 16. Reședința eparhiei a fost mutată din Trnovo în Ineu.

Sava I Brancović i-a urmat la tronul episcopal lui Matei în 1607. Când o parte din Valea Mureșului a ajuns sub guvernarea principelui Ardealului, populația ortodoxă sârbă a fost repartizată în jurisdicția eparhiei din Ineu. Deoarece eparhia din Ineu cuprindea un teritoriu mai larg și făcea parte din Transilvania, a fost ridicată la rang de mitropolie, ai cărei conducător a fost desemnat Sava I Brancović.

Longhin Brancović a preluat funcția de mitropolit în anul 1629, cu acordul principelui ardelean și al voievodului din Țara Românească. Calvinii însă s-au împotrivit ca el să fie numit mitropolit, pentru că insistau ca ortodocșii sârbi și români să facă parte din curentul lor confesional. Din cauza presiunilor, Longhin a părăsit Ardealul și s-a retras în Țara Românească, unde s-a stins din viață în anul 1636 în mănăstirea Coman. Timp de două decenii, Biserica Ortodoxă Sârba a fost în mare impas.

Sava al II-lea Brancović a ajuns la scaunul de mitropolit pe timpul când credincioșii ortodocși din Ardeal opuneau rezistență înverșunată în fața calvinilor. Născut ca și Simion, Sava a rămas orfan de timpuriu, din cauză că, după moartea soțului și a trei copii, mama lui s-a retras în viața monahală. Fiii ei au fost Simion și Gheorghe, iar cel mare, primul amintit, a devenit preot și protoprezviter de Ineu și-i purta de grijă fratelui său mai tânăr. Simion a devenit monahul Sava al II-lea și a primit funcția de administrator al Mitropoliei Ardealului. Astfel a continuat tradiția conform căreia în funcția aceasta înaltă au fost aleși cei din vița Brancović. Hirotonisirea lui a susținut-o și principele ardelean Gheorghe Racotzi, considerând că prin mitropolitul sârb îl va avea alături pe voievodul Țării Românești, Șerban Cantacuzino, în războiul cu Polonia. Gheorghe Racotzi l-a proclamat pe mitropolitul sârb ca „mitropolitul grecilor, sârbilor, valahilor și a rutenilor din Ardeal și din județele Vardar, Bihor, Caraș, precum și din toate districtele din regiune". Mitropolia își avea reședința la Bălgrad. Mitropolitul Sava al II-lea a stabilit și a întreținut relații cu Patriarhia de la Ipec.

Principele Gheorghe Racotzi a pierit în condiții grele de război provocate de pătrunderea armată în Ardeal a vizirului turc Mohamed **Ciuprilit** în anul 1658. Urmașul lui Racotzi a fost Mihai Apafi care în 1662 l-a confirmat pe Sava al II-lea ca mitropolit al Ardealului.

Fiind sub presiunile continue ale calvinilor, mitropolitul Sava al II-lea a cerut protecție la Curtea regală rusă. În prealabil a primit sprijinul voievodului valah Șerban Cantacuzino, care prin Sava i-a trimis solie țarului rus Aleksei Romanov, cerându-i ajutor militar în războailele anunțate cu turcii. În aceste condiții, în pofida incompatibilităților cu calvinii, a fost sprijinit de cătreprincipele ardelean Mihai Apafi, care de asemenea aștepta sprijin militar rusesc în războiul ce va urma cu turcii. Mitropolitul Sava al II-lea, împreună cu fratele său Gheorghe, viitorul nobil al Sfântului Imperiu Roman, a ajuns în 1668, prin **Muncaci**, la Lvov, la întâlnirea cu mitropolitul de Kiev, Antonie Vinițki, care i-a înmânat recomandarea pentru țarul rus Aleksei Romanov. Din Lvov a ajuns la Varșovia, la întrevederea cu regele polonez Ian Cazimir. Această vizită a fost de natură politică, ceea ce confirmă scrisoarea regelului Poloniei adresată țarului rus.

Prin Smolensk, Sava al II-lea a ajuns la Moscova, la țarul Aleksei Romanov, căruia i-a dăruit o icoană a Sfintei Treimi și o cruce de lemn încrustată și ornamentată, i-a transmis mesajele voievodului valah și ale principelui ardelean, ca și scrisorile mitropolitului de Kiev și ale regelului polonez. Câteva zile mai târziu, Sava al II-lea i-a înfățișat oficial țarului scena politică a Europei de Est și dorința popoarelor ortodoxe de a-și întări legăturile cu Regatul Rus. Un capitol aparte a fost dedicat turcilor: „Europa de Est este populată de o sumedenie de creștini ortodocși: sârbi, bulgari și valahi. Toți sunt pregătiți și așteaptă răscoala creștinismului împotriva turcilor, deoarece nu mai suportă sărăcia, mizeria și cotropirea”.

În acea vreme în Moscova au poposit doi patriarhi, cel de Antiochia și cel de Alexandria. În anul 1668, de Sf. Petru, mitropolitul Sava al II-lea a slujit cu aceste înalte fețe bisericești.La plecare a fost petrecut cu daruri și cărți și cu sprijinul moral al țarului rus.

La întoarcerea în Transilvania, s-a confruntat cu o campanie dură a calvinilor, în frunte cu Gașpar Tisabeshty. Calvinii vedeau în Sava al II-lea impedimentul principal în deznaționalizarea sârbilor și românilor. Asta l-a făcut pe Sava ca în 1672 la București să-i trezească interesul voievodului valah în privința populației ortodoxe din Ardeal. Cneazul ardelean Apafy nu a fost încântat de zelul acesta a lui Sava al II-lea și rupe colaiția cu el, încheiată înaintea plecării mitropolitului la Moscova. Ca urmare, Sava cere ajutor regelui Leopold I de Habsburg. Prin intermediul lui, s-a împăcat cu principele Apafi. Însă, atacurile calviniștilor la adresa lui Sava al II-lea s-au întețit. Noul lou lider Mihaly Tofey l-a acuzat de administrarea nesăbuită a avutului bisericesc. Aceste acuzații au fost susținute încă de câțiva preoți sârbi și români. La presiunuile calviniștilor, Sinodul de Ardeal l-a demis în 1680 din funcția de mitropolit și l-a întemnițat în Radonta.

La intervenția voievodului valah Șerban Cantacuzino, mitropolitul Sava al II-lea a fost eliberat, și a trecut în Țara Românească. Istovit de temniță și tortură, mitropolitul Sava al II-lea a murit în 1861, iar pentru contribuția sa la păstrarea ortodoxiei din Ardeal a fost proclamat ca sfânt ai Bisericii Ortodoxe Sârbe. Condițiile create în timpul Războiului vienez și ai Marii migrații sârbe de la sfârșitul secolului 17, ca și retragerea turcilor din Câmpia Panonică au împins centrele spiritualității sârbe spre vest, iar una dintre mărturii este înființarea eparhiei din Arad a Bisericii Ortodoxe Sârbe. La ordinul patriarhului Arsenie al III-lea Cearnoievici, episcopul Isaia Diaconovici a mutat reședința eparhiei din Ineu în Arad, ceea ce a motivat migrarea sârbilor în regiunile eliberate ale Câmpiei Panonice. Elementul etnic sârb s-a rărit considerabil în Ardeal. În primele decenii ale secolului 18, în Ardeal nu mai erau sârbi.

Traducere din limba sârbă Borko Ilin

BIBLIOGRAFIE

- Церовић Љ.: *Срби у Араду - Sârbii din Arad.* Нови Сад Арад, 2007. Novi Sad Arad 2007.

- Cerović Lj.: *Sârbii din România.* Timişoara 2005.

- Церовић Љ.: *Срби у Румунији* Нови Сад 1997.

- Церовић Љ.: *Знаменити Срби у румунским земљама.* Нови Сад 1993.

- Ћирковић С.: *Последњи Бранковићи. Историја српског народа.* Друга књига, Београд 1982.

- Ћирковић С.: *Српске и поморске земље краља Уроша I. Историја српског народа.* Прва књига, Београд 1981.

- Fata M.: *Auswanderung aus Württemberg nach Südosteuropa zwischen dem 17. und dem 18. Jahrhundert.* Tübingen 1992.

- Gündisch K.: *Siebenbürgen und die Siebenbürger Sachen.* München 1998.

- Herter B.: *Württembergische Einwanderer in Siebenbürgen um die Mitte des 19. Jahrhuderts.* Stuttgart 1999.

- Ивић А.: *Историја Срба у Војводини. Од најстаријих времена до оснивања Потиско-шпморишке границе 1703.* Нови Сад 1929.

- Muss W.: *Lexikon der Siebenbürger Sachsen. Geschichte, Kultur, Zivilisation, Wissenschaften, Wirtschaft, Lebensraum Siebenbürgen (Transsilvanien).* Thaur bei Innsbruck 1993.

- Поповић Д. Ј.: *Срби у Војводини.* Књига прва. *Од најстаријих времена до Карловачког мира, 1699.* Нови Сад 1990.

- Спремић М.: *"Дуга војна" и обнова државе. Историја српског народа.* Друга књига, Београд 1982.

- Steyer A.: *Baden-Durlachische Auswanderung nach Siebenbürgen in der Mitte des 18. Jahrhunderts.* Stuttgart 1993.

- Streitfeld Th.: *Durlachisch-Hanuisches aus Mühlbach.* Bucureşti 1984.

- *Vom deustschen Südwesten in das Banat und nach Siebenbürgen. Din sudvestul Germaniei în Banat şi Transilvania.* Herausgegeben Annemarie Röder. Stuttgart, 2002.

- Вуковић С.: *Српски јерарси од IX od XX века.* Београд Подгорица Крагујевац 1996.

- Земски И.: *Српска колонија у Ердељу у XV и XVI веку. Бранково коло,* Сремски Карловци 1911.

SERBIANS FROM TRANSYLVANIA

Summary

A part of Sibiu area, colonized in the 12th century with Germans, was in the past populated with Serbians. Between Germans and Serbians from the royal Hungarian community were many connections and this explains the arrival of Germans in Serbian mountains around 13th Century to work for the extractive industry. Two centuries later, after 1438, an important Serbian population is brought with the help of Iancu de Hunedoara in Transylvania. In Transylvania in spite of the fact that they were persecuted by Catholics and Protestants, they also got many privileges, because they supported the Transylvanian rulers against Ottoman invaders.

Sava Brancovic II is the one who created the Orthodox Serbian Church in this part of Romania.

FEMEILE DIN NEAMUL IAKŠIĆ LA CURȚILE EUROPENE

Milena Cerović, Novi Sad (Srb)

Voievozii Iakšić au domnit, pe Valea Mureșului, aproape un secol întreg. Aveau solide relații de rudenie cu unele ramuri ale aristocrației ruse, cu domnitorii sârbi, cu voievozii valahi și moldoveni, cu banii croați și cu aristocrația italiană. Prin domnitorul Brancović erau înrudiți și cu familia regală Nemanić.

Ca stăpâni ai Văii Mureșului, care în cursul istoriei a fost un spațiu multinațional și multiconfesional, familia Iakšić a fost cunoscută pe un teritoriu foarte vast. Acestă realitate s-a consolidat și prin căsniciile fiicelor lui Stefan și Milica Iakšić cu membrii unor familii europene aristocrate.

Născute și educate într-un conglomerat diversificat de națiuni și religii, cum de altfel a fost acest spațiu al cursului inferior al Mureșului de secole, fiicele Iakšić – inteligente, comunicative, cu educație și maniere aristocrate –au cucerit mediile în care au trăit și au creat. Acest fapt trebuie accentuat deoarece, acum o jumătate de mileniu, o mare parte din domnitorii și nobilimea Europei era neștiutoare de carte, și mai ales femeile lor.

Voievodul Iakša a fost reprezentantul unei renumite familii nobiliare sârbești din Valea Moravei. S-a afirmat în timpul domniei lui Đurđa Brancović, când a fost trimisul acestuia la Dubrovnic și la curtea regală bizantină de la Constantinopol.

În 1464, la câțiva ani după domnie, fiii lui Iakša – Stefan și Dmitar- au plecat, însoțiți de norod și de 1200 de călăreți, în

Ungaria, la chemarea lui Matei Corvin. Acesta tocmai își întărea frontul de sud ai țării în fața invaziei turcești și avea nevoie de armată. Ca urmare, fiii lui Iakšić au primit de la regele maghiar în posesie optzeci de localități din județele Cenad, Holoș, Arad și Timiș.

De altfel, **voievodul Stefan Iakšić** a participat la mai multe campanii militare împotriva turcilor, conduse de Matei Corvin pe teritoriul Serbiei ocupate, de unde a îndrumat populația sârbă spre Valea Mureșului.Soția lui a fost Milica și au avut împreună trei fii și trei fiice. Voievodul Stefan a murit în anul 1489.

După moartea soțului său, **Milica** a făcut legământ ca, anual, până la capătul vieții, să ajute mănăstirea Hilandar cu 130 de ducați, pentru rugăciunile și pomelnicele anuale ale celor din familia Iakšić: *„pentru pacea sufletului celor morți, și pentru sănătatea celor vii*". Hrisovul a fost scris la Nădlac, semnat de Milica și de fii Stefan și Marco.

Fiul cel mare, Stefan al II-lea, s-a însurat cu Milica, fiica voievodului Miloš Belmujević. După moartea fiului său Vuk, Belmujević a rămas fără moștenitor, și ca urmare posesiunile lui au revenit familiei Iakšić.

Al doilea fiu, Marco, a fost însurat cu Polixena, dintr-o familie patriciană romană. A participat de asemenea, în 1502, la marea ofensivă a Ungarie împotriva turcilor și a contribuit la popularea Văii Mureșului cu numeroase familii refugiate din Serbia.

Ramura feminină a urmașilor lui Stefan Iakšić a trăit mult mai mult decât linia masculină.

Ana, fiica cea mare a lui Stefan și Milica, s-a măritat cu cneazul Vasilie Lvović Glinski, ale cărui posesii se întindeau pe teritoriile Ucrainei și Belorusiei. Fiica lor Ielena a devenit soția marelui cneaz rus, Vasilie al III-lea Ivanovici, care a rămas cunoscut în istoria sârbă ca donator al mănăstirii Krušedol din

Novi Sad. Fiul lor a fost Ivan Vasilievici, respectiv viitorul țar rus Ivan al IV-lea cel Groaznic. După moartea părinților lui Ivan, în perioada lui adolescentină,practic bunica Ana a domnit în Rusia și, cu ajutorul fiilor săi, a opus boierilor o rezistență înverșunată. Ana a introdus în Rusia cultul sfinților sârbi, care mai apoi s-a răspândit în întreaga Rusie. Ivan al IV cel Groaznic și-a însușit cultul Sfântului Sava și l-a edificat ca exemplu monahal. Chipurile Sfântului Sava și al tatălui său Stefan Nemania sunt pictate, conform dorinței țarului, în Soborul Arhanghelilor din Kremlin. Anume, Soborul Arhanghelilor, pe post de criptă bisericească a marilor țari ruși a fost practic umplut cu frescele ce-i înfățișau pe sfinții sârbi. Printre ei sunt doar patru figuri care nu aparțin cercului de domnitori ruși: țarul bizantin Mihail al VIII-lea Paleologul, sfântul Simion Sârbesc, sfântul Sava Sârbesc și cneazul Lazăr Sârbesc.

Ielena, a doua fiică a lui Stefan și a Milicei Iakšić, a fost soția domnitorului sârb Iovan Brancović.

Dinastia domnitoare sârbă – Brancović – își trage rădăcinile de pe vremea dinastiei Nemanić. Cu aceasta familia Branović a fost în relații de rudenie. În condiții militare și diplomatice extrem de nefavorabile, familia domnitoare Brancović s-a luptat pentru menținerea statului medieval sârb.

În 1465, după căderea Domniei, Vuk, fiul lui Grgur Brancović, la chemarea lui Matei Corvin, vine la Srem. Încoronarea lui Vuk a reprezentat ultima domnie a acestei familii sârbe în spațiul panonic. După moartea lui, în 1485, pe tron urcă George Brancović, fiul domnitorului Stefan Brancović și al maicii Anghelina.

După un deceniu de domnie, George Brancović s-a călugărit sub numele de Maxim. La tron i-a succedat fratele mezin Iovan, care în timpul domniei sale s-a angajat în războaiele cu turcii. În urma acestor campanii militare de la finele secolului 15 și începutul secolului 16 a adus în Banat și în Valea Mureșului refugiați din Serbia.

Domnitorul Iovan Brancović a construit mănăstiri ortodoxe sârbe. Cele mai vestite sunt cele de pe teritoriul României de astăzi, anume Sf. Gheorghe, la sud-vest de Timișoara, și Kusić, pe râul Nera. Domnitorul Iovan a murit în anul 1502 și odată cu el s-a stins linia masculină a viței Brancović la tronul domnitorilor sârbi.

După moartea lui Iovan Brancović, Ielena s-a măritat cu banul croat Ivaniš Berislavić, care a devenit domnitor sârb. După moartea lui Ivaniš, la tron i-a urmat fiul său Stefan Berislavić, a cărui mamă a fost Ielena Iakšić.

Maxim Brancović, împreună cu maica Anghelina și cu Despina, fiica lui Iovan Brancović, au plecat, în 1504, în Țara Românească, la chemarea voievodului Radu. Acesta i-a încredințat sarcina de a întemeia prima mitropolie valahă. Patriarhul bizantin Nifon l-a uns ca mitropolit pe Maxim Brancović.

La solicitarea noului mitropolit , în Țara Românească a venit și ieromonahul Macarie, care a fondat prima tipografie românească, la Târgoviște. Îndeplinindu-și sarcinile, pentru care a fost chemat, Maxim Brancović și maica Anghelina s-au întors la Srem, și au ctitorit mănăstirea Krušedol, pe muntele Fruška Gora.

Despina, fiica cea mai mare a lui Iovan și Ielena, s-a măritat cu voievodul valah Neagoe Basarab, și a ocupat un loc important în istoria culturală a Țării Românești. La insistențele ei s-a construit mănăstirea Curtea de Argeș. Frescele lăcașului sfânt îi înfățișează pe voievodul Neagoe, pe Despina și pe copiii lor, șase la număr, precum și pe cneazul sârb Lazăr și pe soția sa Milica. Pe icoana sfinților Sava și Simion este înfățișată și Despina cu fiicele sale, toate îngenuncheate. Într-o altă icoană, Sfânta Născătoare Maria îl dă jos pe Cristos de pe cruce, iar Despina i-l înfățișează pe fiul său mort, Teodosie. Despina a lăsat ca moștenire unele țesături artistice, creația ei. Pe patrafirul din tezaurul mănăstirii Xenofont de pe Muntele Athos sunt chipurile sfinților; în fundal sunt portretele lui Neagoe cu cei trei fii ai săi și portretul Despinei cu cele trei fiice ale sale. Sursele românești subliniază că Despina ar fi donat mănăstirii de pe muntele Athos un *„pocrov țesut din aur*”. Pe lângă aceasta, Despina și-a ajutat soțul să scrie *Slovo necazastelno,* respectiv *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său, Teodosie*. În această operă se menționează și lupta de la Kosovo și ziua de Vidovdan, ceea ce stă ca mărturie a răspândirii cultului sârbesc în țările române.

Așa cum am menționat deja, la încheierea misiunii pe care au dus-o la bun capăt pentru Neagoe Basarab, Maxim Brancović și maica Anghelina s-au întors în Srem, unde au finalizat ctirorirea mănăstirii Krušedol, cu suportul material al voievodului valah Neagoe și al marelui cneaz rus Vasilie al III-lea Ivanović.

Ielena, a doua fiică a domnitorului Iovan Brancović, s-a măritat cu voievodul moldovean Petru Rareș. Ielena a devenit pe teritoriul Moldovei *„doamna domnitorului*”. În Botoșani a construit două biserici. Într-o inscripție, dintr-una din biserici, ea se definește ca *„Ielena domnitorului, doamna voievodului Petru, fiica domnitorului Iovan*”. De asemenea, Ielena a construit o biserică și în Suceava. A fost angajată și în câmpul diplomației. Prin anii treizeci ai secolului 16, cronicarul Grigore Ureche a consemnat: *„Petru Rareș s-a sfătuit cu soția sa Ielena să trimită sultanului turc Suleiman o scrisoare de rugăminți și plângeri... Și cum Ielena știa alfabetul sârbesc, i-a scris sultanului o scrisoare de multe rugăminți și plângeri* ”.

Roxanda, fiica lui Petru Rareș și a Ielenei, a fost soția voievodului moldovean Alexandru Lăpușneanu. La ei s-au adăpostit, din calea turcilor, copiii lui Nicola Kosać, herțogul de Sfântul Sava, cum este consemnat în scrisoarea voievodului către dubrovnicieni, semnată „Dragomir sârbul în localitatea Suceava”. La mănăstirea Mileševo, în care se odihnește trupul Sfântului Sava, Roxanda a depus un giulgiu frumos țesut .

Maria, fiica lui Iovan Brancović și a Ielenei Iakšić, s-a măritat cu Ferdinand Francopanul, membrul distinsei familii de bani croați. Au avut doi copii, pe Stefan și Catarina. După moartea lui Frankopan, Maria s-a măritat cu banul croat Nicola Zrinski.

Maria Magdalena, fiica lui Ivaniš Berislavić și al Ielenei Iakšić, s-a măritat cu Ivan Mihailovici Višnoviecki, domnitorul a două regiuni din Rusia, iar după moartea acestuia, cu Alexandar Fiodorović Čartoriski, cneaz de Volga.

Hana, fiica lui Ivaniš Berislavić și a Ielenei Iakšić, s-a măritat cu Fiodor Andreevici Vologimierski, mareșal de Volga, iar după moartea acestuia a devenit soția cneazului Nicolai Andreevici Zbarski.

Irina, a treia fiică a lui Stefan și Milica Iakšić , s-a măritat cu Matei Kosać, herțogul de Sfântul Sava. Irina l-a născut pe Nicola, iar acesta, la rândul său, a avut cinci copii. Când turcii au cucerit Valea Mureșului, Kosać a trecut în Moldova la voeivodul Alexandru Lăpușneanu, a cărei soție Roxanda, din neamul de domnitori Brancović, a fost înrudită cu neamul Iakšić. Mai apoi drumul vieții i-a condus pe Kosać în Polonia. Refuzând să treacă la catolicism, a părăsit Polonia și a trecut în Ucraina ortodoxă, pe teritoriul regimentului Starodubski. Acolo a trăit, cu averile sale, până în secolul 20, aducând un însemnat aport militar, cultural și economic zonei.

Voievodul Dmitar Iakšić este purtătorul ramurii a doua a acestei familii sârbe de nobili care a domnit în Valea Mureșului. S-a remarcat în campaniile militare purtate de regele ungar Matei Corvin în spațiul panonic și balcanic.

Preocupat de războaiele din vest cu regele german, Matei Corvin a dorit un armistițiu cu Turcia și ca atare a început negocierile de pace cu Poarta din Constantinopol. Trimisul lui Matei Corvin la Constantinopol în anul 1487 a fost Dmitar Iakšić, personalitatea cea mai autorizată în problemele cu turcii. A fost primit cu cele mai înalte onoruri, demne de un mesager regal. În urma negocierilor încheiate favorabil, la podul de la Smederevo, Dmitar a fost lovit mortal de către Gazi Mustafa, care și-a răzbunat anii de temniță și moartea fratelui. Dmitar a decedat în urma rănilor dobândite. Mărturia acestui eveniment îi aparține cronicarului regal ungar Gregorius. El a deplâns moartea lui Dmitar Iakšić în versuri, din care aflăm că înainte de a porni înapoi în țară, trimisul sârb avea presentimentul unei posibile răzbunări. Primind vestea despre moartea reprezentantului său, regele Matei Corvin a reacționat verbal:"Cuvântul sultanului este mare, dar gol".

Iovan, fiul lui Petar și Catarina Iakšić, a fost primul din vița Iakšić care a avut studii la școala superioară. A studiat la Universitatea din Viena, și este amintit în edictul regal, „salvus conductus" din anul 1537, prin care i-a fost aprobată șederea și liberul trafic în orașul regal. Era escortat de mentorii săi: Nicola, Guzman și Gavra Brodarić. Și-a continuat studiile la Leipzig, în 1543.

Istoria poporului sârb i-a amintit pe Iakšić ca pe conducători de oști dar și ca și ctitori.

În scrierile sale despre vița Iakšić , academicianul Dušan I. Popović a subliniat că au fost luptători căliți, și, în același timp, temperamentali și certăreți. Se certau între ei, și cu vecinii de asemenea. Aceste trăsături ale lor nu au scăpat creației populare. În poezia epică *Socoteala Iakšićilor*, poetul popular menționează disputele lor privind moștenirea, care era răsfirată prin Moldova, Țara Românească, Ungaria și Serbia.

Cei din vița Iakšić au reconstruit, în 1522, în lunca Mureșului, mănăstirea Hodoș-Bodrog (azi în județul Arad).

În a doua jumătate a secolului 15 în această mănăstire au fost păstrate o vreme moaștele sfântului Teodor Tiron, care și-a dat viața în numele Domnului în anul 306. Moaștele lui au fost timp îndelungat păstrate la Constantinopol, însă după căderea acestuia în 1453 au fost mutate la Ineu, sediul eparhiei Bisericii Ortodoxe Sârbe, iar mai apoi la mănăstirea Hodoș. Izvoarele istorice române precizează că sfintele moaşte au fost duse în mănăstirea Staro Hopovo din Srem, ctitorită în 1496 de către maica Anghelina, soţia domnitorului sârb Stefan Brancović. De acolo moaştele au fost transportate în mănăstrirea Novo Hopovo în anul 1555.

De asemenea,turnul familiei Iakšić de la Hodoş a fost construit în apropierea bisericii monahale iar resturile lui dăinuiesc şi astăzi.

Pe teritoriul aflat în posesia familiei Iakšić, pe temeliile mănăstirii vechi Bezdin a fost construită una nouă, în 1539. Izvoarele îl consemnează ca şi ctitor pe Iovan Iakšić din Nădlac, „pe vremea arhimandritului Ioasaf Milutinović, cu ajutorul credincioşilor". Simbolul mănăstirii a devenit icoana miraculoasă a Sfintei Maria, „adusă din Vinča dărâmată în Banatul Timişan". Se aminteşte că mai întâi icoana a ajuns de pe muntele Athos în Rusia. În vremurile grele, care au lovit aceste ţinuturi, icoana Sfintei Născătoare s-a bucurat de un mare respect popular. Cultul ei s-a răspândit prin mănăstirile şi bisericile bănăţene, şi chiar mult mai departe, până în zonele vestice ale mitropoliei din Karlovac.

Prin anii optzeci ai secolului 15 voievodul Dmitar Iakšić a construit biserica Sfântul Ion din Arad, care timp de secole în şir a fost hramul Bisericii Ortodoxe Sârbe din acest oraş. De altfel, cei din familia Iakšić au fost ctitorii mai multor biserici de pe Valea Mureşului, în pământurile pe care îşi aveau posesiile.

Traducere din limba sârbã Borko Ilin

BIBLIOGRAFIE

- Бугарски С. Степанов Љ.: *Кад Мориш потече кроз перо.* Букурешт 1991.
- Бугарски С. Степанов Љ.: *Манастир Бездин.* Темишвар 1999.
- Бугарски С.: *Српско православље у Румунији,* Темишвар Београд Нови Сад 1994.
- Гавриловић Н.: *Срби и Румуни. Српско-румунске везе кроз векове.* Нови Сад 1996.
- Ивић А.: *Историја Срба у Војводини. Од најстаријих времена до оснивања Потиско-поморишке границе 1703.* Нови Сад 1929.
- Ћирковић С.: *Последњи деспоти. Историја српског народа. Доба борби за очување и обнову државе (1371-1537).* Друга књига, Београд 1982.
- Младеновић Д.: *Родословне таблице и грбови српских династија и властеле.* Београд 1987.
- Панић Б.: *Црква светог Јована Крститеља у староарадском Ћуковцу.* Темишварски зборник Матице српске, 4. Нови Сад 2006.
- Поповић Ј.Д.: *Срби у Војводини. Књига прва. Од најстаријих времена до Карловачког мира 1699.* Нови Сад 1990.
- Церовић Љ.: *Срби у Араду.* Нови Сад Арад 2007.
- Церовић Љ.: *Срби у Румунији.* Нови Сад 1997.
- Церовић Љ.: *Срби у Украјини.* Нови Сад 2002.

THE WOMEN FROM IAKSIC FAMILY IN EUROPE
Summary

The origin of Iaksic family is very old. It was an aristocracy family from Morava Valley, related to Brankovic ruler and with royal family Nemanja. The men from this family received lands along river Mures, where they created churches and convents (Hodos and Bezdin). The women from this family became first ladies at different European courts (Russia, Moldova, and Tara Romaneasca) and they played an important role in the culture and politics of their adoptive countries.

INSTITUȚIONALIZAREA MINORITĂȚII NAȚIONALE ÎN PERIOADA DE TRANZIȚIE: SÂRBII ÎN UNGARIA LA FINELE SECOLULUI XX

Mladena Prelici,Beograd (Srb)

În viața societății maghiare din ultimul deceniu al secolului XX și din primii ani ai secolului XXI, procesul de tranziție[1] a fost cel mai important. Acest proces a presupus o transformare temeinică a țării și a societății, iar înainte de toate o metamorfoză a vieții politice și economice a Ungariei.

Posibilitățile de formulare și de confirmare a drepturilor identitare ale unei minorități sunt determinate de procesele mai largi ale societății din care fac parte. Procesul de tranziție creează un context social nou în care minoritățile trebuie să se afirme.

Lucrarea de față este rezultatul cercetărilor efectuate asupra minorității sârbe din Ungaria prin anii 90 ai secolului trecut, cu accent pe identitatea lor etnică[2]. Cercetările de teren au fost efectuate, în perioada 1995 – 1997, în localitățile Pomaz (Pomáz), Kalaz (Budakálász), Čobanac (Csobanka), Sentandreia (Szentendre) și Budapesta. Informațiile prealabile au fost adunate în anii 1989 – 1992, pe parcursul cercetărilor (nesistematice) în satul Lovra (Lórév) din insula Cepela.

În aceast studiu am urmărit modul în care reușește să treacă o minoritate numeric mică printr-un proces instituționalizat de adaptare la noile condiții impuse de tranziție, și anume o minoritate răsfirată prin Ungaria, în general prin enclavele rurale, însă cu o tradiție intelectuală și urbană completată de o considerabilă experiență istorică și cu o dorință puternică de a se menține și afirma.O parte din informații au fost adunate pe baza activităților desfășurate de instituțiile sârbe și a discuțiilor cu liderii și membrii lor, altele le-am extras din diverse numere ale publicațiilor în limba sârbă (săptămânalul sârbilor din Ungaria, *Srpske Narodne Novine*).

La fel ca în timpul cercetărilor și astăzi, comunitatea sârbă din Ungaria este foarte redusă numeric, însumând aproximativ 5000 de persoane[3] . Totuși această comunitate se caracterizată printr-o puternică dorință de prezervare a identității și de transmitere a moștenirii naționale și tradiționale sârbe generațiilor următoare. Identitatea grupului se oglindește în primul rând în segmentul lingvistic și în cel religios, urmat de segmentul istoric, de conștiința unei istorii colective ca și de modele de cultură și de tradiție proprii[4] .

Existența acestei comunități sârbe în Ungaria este rezultatul conjuncturilor istorice, respectiv a migrațiilor succesive de populație dinspre Balcani spre Valea Dunării, migrații începute în Evul Mediu și intensificate de ocupația otomană. Acest proces a fost desigur pecetluit de Marea migrație din 1690, condusă de patriarhul Arsenie al III-lea Cernoievici.

Pe parcursul secolului al XVIII-lea populația sârbească din Ungaria a reușit să se organizeze și să-și omogenizeze propria cultură însă ulterior, în secolul XIX, mai ales grupul de sârbi din Budapesta și împrejurimi, care de altfel niciodată n-a fost prea numeros a început să înregistreze o scădere a natalității.La acestea s-au adăugat migrațiile în circuit și asimilarea de la finele secolului XIX, rezultatul fiind că sârbii din acestă zonă s-au trezit într-un mare impas numeric.În sfârșit, numărul sârbilor în Ungaria de astăzi a mai scăzut și în urma mutării frontierei după Primul Război

Mondial, când mai mult de 60% din sârbii din Ungaria au fost bricolați în Regatul Sârbo- Croato-Sloven. De atunci, această comunitate depune eforturi considerabile să-și mențină identitatea etnică și culturală, confruntată mai tot timpul cu numărul mic al membrilor ei. Poziția ei a fost îngreunată și de faptul că după al doilea război mondial averea Bisericii Ortodoxe Sârbe din Ungaria a fost confiscată, școlile confesionale și câteva instituții importante au fost centralizate, grupului știrbindu-i-se independența materială, care era temeiul autonomiei ei instituționale.

Trebuie să spunem însă, că totuși, după război, minoritățile din Ungaria s-au bucurat de un statut aparte și de anumite drepturi. Însă legislativ aceste drepturi erau reglementate precar, de multe ori birocrația de partid de atunci preferând să aplice „principiul automatismului“ (teoria că problemele partidelor sunt mai presus de cele naționale, și convingerea că în socialism acest aspect se va rezolva de la sine – automat, așa că nu necesită o atenția aparte). Din cauză că problema drepturilor minoritare a fost lăsată în mod deliberat pe seama birocrației de stat și de partid, încetul cu încetul școlile în limba maternă au început să fie amenințate, mijloacele de informare ale minorităților au început să fie reprezentate doar simbolic, în sfera oficială a folclorul a fost forțat să devină emblema fundamentală ai culturii minoritare; eventualele probleme nu au mai fost abordate oficial, ci trecute sub tăcere (A. Lastić, 2003). Minoritățile aveau propriile organizații sociale – Uniuni, iar sârbii, croații și slovenii făceau parte din Uniunea Slavilor de Sud din Ungaria[5] .

Precum a mai fost deja menționat, sfârșitul anilor optzeci și începutul anilor nouăzeci au adus o situație cu totul nouă.

Procesele de tranziție care au cuprins țările Europei de Est, și, desigur, Ungaria, și care condiționează poziția și supraviețuirea minorităților naționale, se pot rezuma în câteva puncte:

1) statul partidist este înlocuit de statul de drept;

2) monolitismul unipartidist este înlocuit de pluralismul parlamentar;

3) în loc de economia planificată se dezvoltă cea de piață;

4) în loc de paternalismul statal se dezvoltă autonomiile sociale;

5) valorile naționale și orientările confesionale sunt afirmate din nou;

6) se afirmă libertățile individuale și drepturile;

7) în loc de sistemul internațional de securitate bipolar apare sistemul unipolar, însă instabil, marcat de un vid de securitate, cu răzmerițe naționale locale și cu reîmpărțirea sferelor de interese;

8) apare tendința deschiderii granițelor statale;

9) mijloacele de comunicare în masă, căile de transport și prestările de servicii se dezvoltă rapid și facilitează noi căi de comunicare și de răspândire a informațiilor;

10) se schimbă conceptul suveranității statale;

11) în locul monolitismului cultural din interiorul statului apare conceptul de pluralism cultural, de multiculturalitate, de societate deschisă și de afirmare a diferențelor culturale (P. Lasić, 1993: 4-5).

În lumea contemporană poziția și drepturile minorităților au devenit de un interes prioritar pe plan internațional, ceea ce se reflectă și asupra Ungariei, iar asupra minorităților din țara amintită au un efect benefic. Fără paternalism statal, caracteristic perioadei comunismului, minoritățile se pot exprima mai liber și mai autentic, însă principiul noii libertăți își are și reversul – pe de altă parte, având în vedere numărul lor mic și poziția slabă în segmentul puterii statale, minoritățile se pot pierde mai ușor pe piața de idei libere sau pe cea a liberelor interese, nevoi și modele culturale. Totuși trebuie subliniat că libertatea de organizare independentă a minorităților – articularea intereselor și nevoilor lor reale – reprezintă precondiția supraviețuirii lor. Întreruperea autonomiei sociale a minorităților a fost unul dintre motoarele de asimilare în timpul socialismului, în vreme ce acordarea autonomiei sociale este punctul de pornire în prezervarea specificului lor cultural (ibid.).

Minoritățile din Ungaria au intrat în perioada de tranziție fără instituții culturale și educative serioase, cum ar fi editurile, teatrele, centrele de cercetare a culturii minoritare, iar într-o măsură chiar și fără învățământ în limba maternă, deoarece din anul 1960 școlarizarea integrală pentru minorități a devenit bilingvă (ibid.). Instituțiile sunt cele care garantează continuitatea în menținerea unei minorități, ca și posibilitatea pentru aplicarea anumitor strategii pentru afirmarea culturală. Astfel s-a cristalizat unul dintre aspectele cele mai arzătoare în procesul de tranziție, anume încorporarea instuțiilor minoritare și modalitățile pentru finanțarea lor.

Pe lângă schimbările politice din țara în care trăiesc, situația actuală a sârbilor din Ungaria a fost influențată și de situația din țara lor de baștină. Aflându-se în mare criză într-un stat cândva unitar – Iugoslavia – Serbia a intrat în anii optzeci și nouăzeci în procesul de redefinire a propriei identități naționale, și a început să manifeste un interes mult mai vădit pentru sârbii din afara granițelor ei decât până atunci. Însă odată cu destrămarea Iugoslaviei, cu întărirea naționalismului etnic și cu conflictele etnice dure în care a fost antrenată Serbia, sărăcirea, izolarea politică și pătarea imaginii internaționale din anii nouăzeci i-au slăbit șansele de a fi un suport pentru confrații din afara granițelor sale. În felul acesta, în conjuncturile de reinstituționalizare, din anii nouăzeci ai secolului trecut, această minoritate sârbă numeric slabă din Ungaria s-a trezit pe cont propriu, dispunând doar de propriile resurse, capacități și experiență.

Înființarea Uniunii sârbe democrate independente

Ca organizație socială din perioada socialismului, Uniunea Democrată a Slavilor de Sud a intrat, de pe la finele anilor optzeci, în criză. Între membrii celor trei minorități naționale care constituiau Uniunea, croații, sârbii și slovenii, a apărut temerea că acestă organizație birocratizată, care, conform stilului de funcționare, aparținea orânduirii socialiste, nu va putea să le reprezinte interesele în mod adecvat, în acestă perioadă a schimbărilor fundamentale a sistemului socio-politic și economic al țării. În plus, minoritatea sârbă se confrunta și cu o problema adiacentă. Din cauza inferiorității sale numerice, cel mai adesea a fost ignorată la Congrese și în alte organisme decizionale, încât despre problemele ei specifice deseori au ajuns să hotărască membri celorlalte două minorități(croații și slovenii), prea puțin interesați sau în cunoștiință de cauză despre problema asupra căreia emiteau decizii.Ca să evite aceste situații, oameni de prestigiu din rândul minorității sârbe au avut anumite idei în ce privește transformarea acestei Uniuni comune, în așa fel încât chiar și transformată, să fie menținută ca o instituție deja antrenată și cu o anumită tradiție. Însă situația interminoritară din țara de baștină, foarte tensionată, a început să se reflecte tot mai puternic și în relațiile celor trei minorități slave din Ungaria. Astfel, în urma înregistrării organizației separate a croaților în Peci, la finele anului 1989, a prevalat ideea de formare de uniunii separate. În ianuarie 1990 oameni de prestigiu din Budapesta au început pregătirile pentru adunarea constitutivă a noii organizații, care a avut loc în 10 și 11 iunie în Szentendre. Au participat 57 delegați din 79 înscriși, din 18 localități[6] . S-a votat ca numele organizației să fie Uniunea Democrată a Sârbilor (SDS) și au fost aleși și membrii conducerii[7] . Delegații au abordat următoarele subiecte: prezervarea limbii materne, dezvoltarea învățământului în limba maternă, ajutorul din țara de baștină, mediile de informare în limbile minorităților, relațiile cu statul, retrocedarea avutului bisericesc, relațiile UDS cu Biserica Ortodoxă Sârbă, introducerea cursurilor de religie în școli și, mai cu seamă, relațiile cu celelalte două minorități slave, deorece în acea perioadă încă mai funcționau instituții comune sârbo-croate[8] .

Conform Statutului, SDS este organizația socială democrată independentă a sârbilor din Ungaria, care are drept scopuri:

1) reprezentarea și apărarea intereselor individuale și colective, sociale, politice și economice a sârbilor din Ungaria;

2) prezervarea și dezvoltarea conștiinței naționale și a tradițiilor culturale, istorice și lingvistice a sârbilor din Ungaria;

3) dezvoltarea culturii politice și a democratismului sârbilor din Ungaria.

Până în anul 1995 în Ungaria nu au fost înființate organizații de autoguvernare ale minorităților, iar conform legii minorităților votate între timp, SDS a fost cel mai important reprezentant al intereselor sârbilor din Ungaria.

Votarea Legii privind drepturile minorităților naționale și etnice

De la finele anului 1990 un segment din activitatea conducerii SDS a devenit prioritar, și anume angajarea în problema legată de formularea și votarea "legii minorităților", respectiv a Legii privind drepturile minorităților naționale și etnice. Inițiativa pentru elaborarea acestei legi a început încă în 1988, pe timpul guvernării socialiste.

Trebuie subliniat că votarea legii, care reglementează poziția minorităților, reprezintă de la sine un pas înainte în comparație cu starea de fapt precedentă din socialism, unde funcționa doar prevederea constituțională de bază (câteva legi referitoare la limba maternă și școlarizare), însă nu exista o reglementare sistematică a poziției comunităților minoritare (SNN, nr 34, 19. decembrie 1991:4). Legea, în §1., definește minoritățile naționale și etnice ca fiind "... toate grupurile etnice care s-au stabilit pe teritoriul Republicii Ungare cel puțin vreme de un secol, care sunt în minoritate în raport cu populația țării, a căror membrii sunt cetățeni maghiari, și care se deosebesc de restul populației prin limbă, cultură și tradiție, și care manifestă conștiința unitară axată pe păstrarea valorilor mai sus menționate" (Legea..., 1993:9). În baza acestei prevederi, sunt recunoscute și menționate de lege ca plătitoare de taxe 13 minorități: cea bulgară, rromă, greacă, croată, poloneză, germană, armeană, română, rusină, sârbă, slovacă slovenă și ucraineană (ibid. 4). Numărul minorităților nu este închis , de vreme ce orice grupare de cel puțin 1000 de cetățeni ai Ungariei, care vorbește limba proprie, are dreptul în Parlament să fie considerată ca minoritate națională conform Statutului. În preambulul Legii se declară că drepturile minorităților sunt considerate ca făcând parte din legile universale ale drepturilor omului, și că scopul acestei legi este asigurarea autonomiei culturale și a drepturilior civice și politice ale minorităților naționale, cărora le este asigurată prezervarea comunităților (ibid.:8-9). Această lege prevede dreptul la liberă alegere a identității, ca un drept colectiv și individual al membrilor comunităților naționale minoritare.

În acest cadru legislativ figurează și un șir de drepturi cum ar fi: dreptul la identitatea națională sau etnică, la menținerea tradiției, a legăturilor familiale și a sărbătorilor familiale, dreptul de a învăța, de a păstra și de a propaga limba maternă, istoria, cultura și tradiția, dreptul de a proteja datele personale referitoare la identitatea națională, dreptul de a menținerea legăturile și contactele cu țara de baștină, cu comunitatea lingvistică și cu instutuțiile ei și cu minoritățile naționale din alte țări, dreptul la adunări publice, la unificare politică sau la alte forme de organizare, ce vizează protejarea drepturilor cuvenite, dreptul la înființarea organizațiilor sociale, dreptul la Radio și Tv public în limba maternă, dreptul de a propune programul de învățământ școlar și preșcolar în limba maternă, parțial sau integral, etc. (J. Boda Pálok, 1998: 321-322).

Pe lângă aceste prevederi legale, trebuie menționat că și minoritățile au avut un rol important în procesul de votare a legii, iar pentru comunitatea sârbă este semnificativ faptul că reprezentanții ei au fost printre cei mai activi.

Din 1989 până la finele anului 1990 diverse organe guvernamentale au elaborat patru propuneri, însă în nici una dintre ele n-au figurat și reprezentanții minorităților. De aceea s-a întâmplat ca propunerile să nu pornească de la starea de fapt, de la nevoile reale ale minorităților, ceea ce a făcut ca, de fiecare dată, ele să refuze propunerile respective. Considerând că situația este de așa natură încât este indispensabil ca, prin reprezentanții săi, minoritățile naționale să ia parte în procesul de votare a legii care pentru ele, pe termen lung, este vitală, concluzia a fost că ele trebuie să acționeze compact, energic și eficace. Astfel, reprezentanții organizațiilor naționale minoritare s-au hotărât să înființeze un organ consultativ comun, cu scopul ca atitudinile diferite ale minorităților din Ungaria privind propunerile de lege să se uniformizeze și să fie oficial prezentate în comun. Astfel, în februarie 1990, s-a format, după exemplul Mesei rotunde a opoziției (care a avut un rol important în viața politică a Ungariei, în perioada de implementare a sistemului pluripartidist), Masa rotundă a minorităților naționale și etnice, corp care funcționa pe principiul consensului, așa că majoritatea membrilor (reprezentanți ai organizațiilor minoritare) n-au putut să impună atitudinea nici unui membru în parte. Masa rotundă a realizat mai întâi propriul elaborat de Lege a drepturilor minorităților din

Ungaria, prin care s-a atins consensul în privința celor mai importante puncte a poziției legale a minorităților din țară. Proiectul de lege era consituit din 179 de paragrafe (SNN, nr. 8, 20. iunie 1991: 6).

Odată cu formarea și prin activitatea Mesei rotunde, reprezentanții minorităților naționale au considerat că au reușit să convingă guvernul să accepte relația și principiul de consens între majoritate și minoritate, ceea ce a fost unul dintre scopurile și realizările probabil fără precedent. Însă până la formularea finală a legii și a intrării ei în vigoare s-a dovedit că succesul Mesei rotunde era doar parțial. Totuși, având în vedere situația reală, reprezentanții minorităților naționale consideră azi că, în condițiile date, nici nu s-a putut realiza mai mult. Până la votarea ei în 7 iulie 1993, înființarea legii "minoritare" n-a fost scutită de numeroase peripeții. Pe de o parte, ele au relevat, în esență, cât este de fapt de marginalizată poziția minorităților naționale din Ungaria, probabil din cauza rahitismului numeric, și că din cauza marilor probleme de tranziție ale societății maghiare, problemele minorităților naționale sunt și mai ignorate. Pe de altă parte însă dificultățile au arătat că minoritățile naționale, respectiv reprezentanții lor legitimi nu sunt dispuși să se împace cu ele și în scopul promovării publice a problemelor minoritare au optat pentru strategia acționării comune și pentru presing politic manifestat public prin reprezentanții lor (cf. SNN, nr. 51-52, 18. decembrie 2003: 14-17).

Pe durata negocierilor, punctele fierbinți au fost reprezentarea parlamentară a minorităților, modurile de finansare a instituțiilor minoritare și garanțiile oferite de lege pe acest subiect. Reprezentanții minorităților cel mai adesea au obiectat în privința discriminării făcute de stat între minoritățile mici și răsfirate și cele numeric puternice și compacte, în privința întreruperii autonomiei instituțiilor minoritare și bricolarea lor în instituțiile ungare de stat și neexistența unor garanții de finansare a instituțiilor. La urma urmei s-a ajuns la consens, însă nu cu reprezentanții minorităților, ci în sfera publică majoritară ungară – cu reprezentanții opoziției (tratatul între șase partide parlamentare), iar un rol mare l-au avut și ungurii din străinătate (Almanah SNN, 1993: 25-32). Proiectul de lege a ajuns să fie votat în Parlament la 7 iulie 1993, când a și fost adoptată legea prin majoritatea voturilor, sub denumirea Legea LXVII/1993 (ibid.: 45-47).

Conform părerilor experților și a reprezentaților minorităților, această lege are destulă constructivitate. Inovația cea mai importantă, în segmentul drepturilor minoritare în regiunea Europei de Sud-Est, este dreptul la propriul Parlament minoritar. Această lege factic oferă posibilitatea ca minoritățile să se autoguverneze, la nivel local și statal. Organizațiile de autoguvernare sunt corpurile care reprezintă interesele minorităților naționale și etnice. Autoguvernările nu au membri înregistrați, scopul acestor organizații fiind protejarea drepturilor culturale ale minorităților (T. Doncsev, 2001: 21-24).

La nivel local, autoguvernarea comunală se poate proclama ca autoguvernare a unei minorități dacă ea are mai mult de 50% din parlamentarii aleși la alegerile locale. Pe lângă aceasta, dacă cel puțin 30% din reprezentanții organelor legislative locale fac parte din minoratetea națională, de asemenea au dreptul de a face o organizație de autoguvernare a minorității respective și să-i reprezinte interesele. În acest caz există paralel două autoguvernări locale, una majoritară și una minoritară. De asemenea, cel puțin trei locuitori de la sat sau cinci de la oraș (nouă în cazul Budapestei) au dreptul să formeze o asemenea autoguvernare, ceea ce este benefic tocmai pentru minoritățile, care, ca și sârbii, trăiesc răsfirat pe întregul teritoriu al țării.

Reprezentanții (*electoratul*) acestor autoguvernări locale, respectiv grupurile de cel puțin 3 persoane vor alege reprezentanții și alte organe de autoguvernare pe nivel național, îndatoririle lor fiind reprezentarea intereselor minorității respective la nivel național[9] (J. Teokarević, 1995: 168-169).

Totuși, reprezentanții minorităților nu au renunțat la observațiile lor critice referitoare la procedurile din cadrul alegerilor și la garanțiile financiare. Imediat după ce legea a fost votată, au început negocierile cu autoritățile statale, însă în perioada cercetărilor mele rezultatele în această direcție nu au fost satisfăcătoare. Problema reprezentării parlamentare a minorităților încă nu este reglată nici astăzi, chiar dacă astfel, conform părerii experților, se încalcă Constituția Ungariei (SNN, nr. 51-52, 18. decembrie 2003: 14-17). Minorităților însă nu li s-au acordat drepturi parlamentare în decembrie 1994, la fel cum nu s-au aprobat nici alte câteva instituții importante pentru realizarea drepturilor minoritare - Comitetul parlamentar pentru drepturile omului, minorități și drepturi confesionale și Fundația și Biroul guvernamental pentru minorități naționale și etnice (T. Doncsev, 2001: 25).

Legea minorităților a intrat în vigoare la sfârșitul lui octombrie 1993. Cu toate că membrii comunității sârbe aveau anumite obiecții privitor la noua lege a minorităților[10] , în comunitate a prevalat atitudinea constructivă, respectiv a funcționat considerentul că totul ce vine de la stat trebuie folosit la maxim. Pe parcursul anului 1994, pe lângă treburile la ordinea zilei a UDS și în cadrul noilor instituții înființate ale minorității sârbe, sârbii din Ungaria se pregăteau pentru alegerile locale, și apoi pentru Autoguvernarea sârbilor din Ungaria la nivel național. Rezultatele au apărut în cadrul alegerilor locale din Ungaria în decembrie 1994. Au fost votate 18 autoguvernări minoritare locale[11] . Alegerile de la Budapesta din 21 ianuarie 1995 au decurs de asemenea favorabil, conform unor reguli speciale, la fel și alegerile pentru Autoguvernare la nivel național din 18 martie 1995. Adunarea acestei Autoguvernări a fost votată conform principiului electoral (din 21 de localități au fost delegați 100 de votanți care și-au ales membrii din rândurile lor). La prima chemare Adunarea număra 37 de membri, fiind aleși președintele, vicepreședinții și departamentul de conducere, format din 11 membri. Odată cu aceste alegeri a început o etapă nouă în viața instituționalizată a minorității sârbe din Ungaria.

În pofida neclarităților inițiale de rigoare și a anumitor carențe a legii minorităților, ambele autoguvernări, cea locală și cea statală în scurt timp au înregistrat succese, cu precădere în segmentul dezvoltării învățământului și al activității culturale.

Autoguvernarea la nivel național se constituie din adunarea electorală formată în urma alegerilor locale. Toate cele treisprezece minorități recunoscute și-au format autoguvernările. Alegerile locale pentru autoguvernările minorităților au loc în același timp cu alegerile locale naționale. La alegerile din anul 1994 au fost votate 822 de autoguvernări locale ale minorităților, iar la cele din anul 1998 numărul lor a crescut la 1367. Mai mult, nouă minorități naționale au format autoguvernări și în Budapesta (T. Doncsev, 2001: 21-22). Numărul autoguvernărilor locale sârbe a crescut de la 19 (primele alegeri) la 35, în cazul alegerilor de mai târziu[12] .

Instituțiile sârbe independente din Ungaria

Paralel cu procesul înființării Uniunii Democrate Sârbe independente, cu zbaterile pentru o lege a minorităților cât mai convenabilă și crearea autoguvernărilor, și ca și urmare a divizării a trei minorități slave, respectiv recunoașterea separată a fiecăreia în parte, la începutul anilor nouăzeci s-au divizat și alte instituții slave[13] . Conform înțelegerii între reprezentanții minorităților, această divizare trebuia să se efectueze cu împărțirea egală a bunurilor. În realitate, partea cea mai mare a bunurilor și a infrastructurii a moștenit-o minoritatea croată, mulțumită spijinului țării sale de baștină nou formată, și, respectiv, datorită relațiilor foarte bune pe care Croația le-a consolidat cu Ungaria. Practic astfel s-a deschis procesul de formare a instutuțiilor sârbe independente, în primul rând cele de învățământ, canalele de informare și instituțiile culturale.

În această privință, un caz aparte l-a constituit Biserica Ortodoxă Sârbă, respectiv Eparhia din Buda, ca cea mai veche instituție a sârbilor din Ungaria și cea mai merituoasă pentru menținerea minorității sârbe timp de secole[14] , care de asemenea a fost supusă unor schimbări, iar drept mărturie în acest sens stau anumite prevederi legislative, cum ar fi de pildă Legea IV din 1990, care vizează libertatea confesională, precum și Legea XXXII din 1991, despre gestionarea avutului bisericesc și a imobilelor ei, lege care de fapt reprezintă baza legală pentru retrocedarea avutului bisericesc confiscat (M. Vukomanovici, 2003: 206-207). De asemenea, statul s-a obligat legal să finanțeze într-o anumită măsură activitatea bisericii și a grupurilor confesionale. Astfel, din 1990 Eparhia din Buda primește din bugetul statului o finanțare împărțită pe trei segmente: pentru întreținerea eparhiei și a activității ei în cadrul vieții religioase, pentru restaurarea obiectivelor bisericești și pentru menținerea și funcționarea Muzeului bisericii din Szentendre. Preoții însă sunt de părere că fondurile sunt insuficiente să acopere toate cheltuielile. (V. Galici, 1994: 42).

În ceea ce privește retrocedarea avutului sârbesc din Ungaria[15] , în cadrul Eparhiei mai întâi s-a întocmit o listă cu 41 de imobile cerute de la stat spre retrocedare, însă mai apoi lista a fost corijată la 20 de imobile, din cauză că nu toate cererile corespundeau prevederilor legale. Legea permitea retrocedarea imobilelor *in naturam,* sau sub forma despăgubirii financiare. Partea sârbă a înaintat zece cereri pentru retrocedarea imobilelor prioritare, pe primul loc fiind clădirea Tekelianum[16] din centrul Budapestei (ul. Veres Pálné 17-19), care, însă, doar parțial poate fi supusă acestei legi. Totuși, în urma lungilor negocieri sârbii au reușit să convingă statul maghiar să le acorde dreptul la retrocedarea imobilului Tekelianumului ca avut bisericesc. Pe parcursul cercetărilor mele problema retrocedării Tekelianumului a fost rezolvată doar parțial[17] . În cazul mai multor localități, imobilele au fost retrocedate bisericii (de exemplu, clădirile fostelor școli confesionale din Pomaz, Kalaz, Lovra, Batania, Deska, Ciobanaț...). În unele cazuri biserica a cedat clădirile autoguvernărilor minoritare locale. Procesul de retrocedare încă durează. Când este vorba de clădiri mai mici se derulează mai rapid, iar negocierile în privința cazurilor cum este clădirea comunei bisericești din strada principală din Pesta, Vaci 66, și clădirea primei Preparandii sârbe, care astăzi este Muzeul Ferentz din Szentendre, durează mult, cu rezultate improbabile.

Printre sârbii din Ungaria, școlile cu învățământul în limba maternă sunt considerate drept „chei de supraviețuire". Situația învățământului este complicată și complexă, însă destul de mult s-a realizat în privința dezvoltării lor, mai ales că numărul elevilor este relativ mic, nivelul de cunoștiințe preșcolare este diferit, iar nevoile elevilor diferă în funcție de mediul din care provin. Paralel cu munca întreprinsă pe câmpul dezvoltării sistemului de învățământ al minorităților, se desfășura și reforma învățământului maghiar, ceea ce a determinat o complexitate în plus. Un aspect foarte important vizat și abordat de către conducătorii comunității sârbe în perioada cercetărilor mele a fost criteriul de învățământ primar pentru elevii sârbi. Pe parcursul cercetărilor mele, comunitatea sârbă a reușit ca, în urma divizării de comunitatea croată, să pună pe picioare școala cu învățământ primar și general, liceul și grădinița din Budapesta, cu predare exclusiv în limba sârbă, ca și școala generală din Bătania. De asemenea, a înființat învățământul cu predare bilingvă pentru clasele primare în școlile I-IV din Lovra și Deska și a organizat învățământul încă în câteva școli din interior, în care limba sârbă a fost materie opțională.

Ca și alte minorități, și sârbii din Ungaria au dreptul la mediile de informare în limba maternă. În cadrul Televiziunii Naționale Maghiare din anul 1992 se difuzează emisiunea Ecranul Sârbesc (Srpski ekran)[18] , iar din anul 1993, în schema de difuzare a Radio-Peć-ului funcționează și redacția în limba sârbă cu emisiunea ei, însă reitingul de ascultare, respectiv vizionare este destul de scăzut, pentru că în cazul radioului undele au frecvență redusă, iar în cazul televiziunii emisiunea este de un metraj foarte scurt. Cel mai popular mijloc de informare sunt Srpske narodne novine (Ziarul popular sârb, n.t.), săptămânalul sârbilor din Ungaria, publicație formată în urma divizării revistei anterioare (Narodne novine – Ziarul popular, n.t.) pe trei redacții separate: sârbă, croată și slovenă. Editorul și finanțatorul acestei publicații este Uniunea Democrată Sârbă. După votarea legii minorităților ziarul este finanțat din bugetul statului prin intermediul patrimoniului statal pentru minorități. Ziarul se distribuie abonaților prin serviciul poștal, iar numărul lor în anul 1991 a fost de peste 1200.

Ansamblul cultural folcloric *Taban* s-a înființat în februarie 1994. Scopul lui este prezervarea folclorului sârbesc (de pe toate plaiurile locuite de sârbi) și a celui maghiar, însă în măsură mult mai atenuată. În vremea înființării sale, *Taban* număra 27 de membri.

Teatrul sârbesc *Ioakim Vuić* a fost fondat în 1 ianuarie 1995, de către două instituții: autoguvernarea majoritară din

Pomaz și SDS[19] . De la amatori, trupa de teatru a devenit, în timp, profesionistă. Cel puțin o dată pe an teatrul are premieră și în general prezintă piese proprii (opereta rock *Păstorul lupilor*, muzicalul *Trandafirul de Szombor* și altele) dar și piesele lui Durermat (*Regele Iovan*) și Strindberg (*Domnișoara Iulia*), pe scenele teatrelor din Ungaria și din Serbia.

Editura Uniunii Democrate Sârbe *Izdan* s-a fondat în anul 1992 (mai apoi a fost preluată de către Autoguvernarea centrală, iar de la finele anilor nouăzeci și autoguvernările au activitate editorială în calitate de persoane juridice, astfel că editura s-a desființat) având scopul să ofere șansa scriitorilor și cercetătorilor sârbi din Ungaria să-și publice operele, și să ofere comunităților minoritare o literatură adecvată în limba maternă, nu doar prin opere beletristice ci și prin cele de specialitate. *Izdan* a izbutit doar în prima parte a misiunii sale, iar pentru că nu a avut un buget propriu s-a finanțat prin sponsori și fundații și prin concursurile care le înaintau instututiile de stat (de exemplu Curatoriumul pentru minorități și altele). Prima carte a acestei edituri a văzut lumina tiparului în anul 1992, intitulată Poezii despre Sv. Sava (culeasă și îndreptată de Predrag Stepanović) și a fost dedicată în primul rând copiilor sârbi și tineretului.

Odată cu formarea Autoguvernărilor s-a pus problema care de fapt ar trebui să fie rolul ei și dacă chiar este nevoie de existența Uniunii Democrate Sârbe în paralel. În urma discuțiilor din comunitate, care cu ceva vreme în urmă erau de regulă aprinse, s-a găsit rezolvarea ca Uniunea să coexiste ca organizație culturală a sârbilor din Ungaria. Uniunea Democrată a Sârbilor există și astăzi și în general funcționează ca organizator de evenimente culturale și de asemenea ca și editor al săptămânalului Srpske narodne novine.

În final este necesar de specificat că în procesul de tranziție nu au dispărut toate instituțiile – de exemplu, o mare importanță o are Ansamblul de dans „Banat" din Deska, fondat încă în anul 1973. De asemenea, în Ungaria își desfășoară activitatea și câteva cluburi sârbești, dintre care cel mai vechi datează din anul 1968 în Pomaz (din 1995 a fost alipit autoguvernării sârbe locale din Pomaz). În cadrul clubului sârbesc din Szentendre, fondat în anul 1986, din anul 1989 funcționează corul de bărbați Iavor, astăzi singurul cor care prezervă tezaurul muzical sârbesc în Ungaria. Pe lângă acest fapt, în Szentendre se află una dintre cele mai importante instituții sârbe, de o mare însemnătate și pentru țara de baștină – Culegerea cultural-religioasă și științifică a Eparhiei sârbe din Budim în Szentendre. Totuși, toate instituțiile sârbești din Ungaria au trecut în perioada anilor nouăzeci prin anumite procese de transformare organizațională.

În ultimii ani sârbii au prilejul să înființeze și să dezvolte instituții proprii și propriile mijloace de informare. Aceasta poate reprezenta un avantaj, deoarece independența facilitează o definire mai precisă a propriei identități și intereselor proprii, însă în același timp naște numeroase întrebări și dileme privind disponibilitatea resurselor (factorul impediment în cazul comunității sârbe este numărul mic al membrilor), atingerea consensului în găsirea celor mai bune modalități de organizare a acestor instituții, și lupta sau colaborarea politică cu partenerii – de regulă instituțiile statului – în vederea îndeplinirii acestor intenții.

O altă problemă abordată a fost și formularea strategiilor identitare care ar putea cel mai ușor să facă față provocărilor ivite în cadrul acestor schimbări și problema factorilor creați în anii nouăzeci, care influențează posibilitatea de menținere a identității etnice. În urma diverselor „probleme strategice și tactice" privitoare la identitate, printre sârbii din Ungaria au apărut în acei ani atitudini diferite, care au dus la dialoguri contradictorii în interiorul comunității sârbe. Unele dintre dileme mi se par foarte importante, dileme care interlocutorii mi le-au afișat mai mult sau mai puțin explicit, fie în dialog direct cu mine, fie vorbind între ei sau în cadrul întrunirilor a mai multe instituții sârbe, la care am participat și eu pe timpul șederii mele de cercetare în Ungaria. De exemplu: se vrea doar autonomia culturală sau și cea politică, în ce fel și în caz că da cum pot fi aceste două sfere clar divizate?; oare este mai bună o luptă deschisă pentru drepturi sau este mai indicată recurgerea la compromisuri?; oare biserica ar trebui să fie reprezentantul comunității sârbe integrale din Ungaria sau una dintre instituții și care dintre ele anume?; oare trebuie să existe o instituție sârbească de prima însemnătate care ar cuprinde și ar coordona restul de instituții sau ar fi mai bine să existe două sau mai multe autonome, și chiar și concurente? Una dintre dilemele importante a fost în ce fel trebuie concepută oferta culturală pentru membri acestei comunități – oare va fi bazată înainte de toate pe folclor și cultura „populară“ sau va fi o ofertă diversificată care va include și literatura, teatrul și artele plastice? Cu precădere a fost abordat aspectul ce fel de cultură avem/ oferta culturală în segmentul repertoriului de teatru. Desigur, nu cel mai insignifiant aspect a fost cel al școlilor – de ce fel de școală avem nevoie, respectiv care anume ar fi criteriile minime a programei de învățământ pentru membrii minorităților, care ar putea să garanteze prezervarea identității – mai cu seamă având în vedere numărul crescător al căsniciilor mixte și viața în mediul urbanizat, situație în care familia în sine nu mai poate fi garanția transmiterii reușite a identității naționale. Introducerea orei de religie în școli de asemenea a dus la dileme (întrebarea a fost oare să fie materie obligatorie sau opțională?), precum și problema alegerii limbii de predare a materiei în școlile sârbești (exclusiv în limba sârbă sau o formă bilingvă și care anume?). Discuțiile din interiorul comunității privitoare la alegerea celei mai bune căi, nu doar în câmpul strategiei culturale ci și referitoare la alte aspecte, au fost deosebit de energice deoarece exista conștiința că fiecare decizie adusă în acel moment definește direcția de dezvoltare pe termen lung, iar pe termen lung poate fi salvatoare sau dezastruoasă, iar rezolvări directe și concrete nu existau.

Schimbările în organizarea instituțională nu au nici un efect momentat asupra concepțiilor și strategiilor privind identitatea etnică, însă ele reprezintă proiecte de termen lung pentru realizarea lor în viitor și de aceea sunt de o importanță considerabilă, fapt de care au fost conștienți membrii minorității. Perioda cercetărilor mele a fost și perioada deselor contradicții din interiorul comunității minoritare sârbe, dar și a contradicțiilor cu cu reprezentanții statului, privind modurile de organizare instituțională a minorităților[20] .

De asemenea, a fost și perioada de muncă intensivă și de mobilizare a tuturor resurselor din interiorul comunității, ca instituțiile acestei minorități să fie cât mai solid întemeiate, în vederea unei cât mai bunei funcționări. În pofida dificultăților, acea perioadă a fost fructuoasă pentru sârbii din Ungaria și s-a soldat cu un reușit proces de instituționalizare, conform legii noi și în condiții noi.

Traducere din limba sârbă Borko Ilin

NOTE

[1] Începutul formal se poate situa în 1989, când s-a adoptat noua Constituție, iar sfârșitul în anul 2004, când Ungaria a fost primită în UE.

[2] Constituie o parte din proiectul Institutului de Etnografie SANU referitor la sârbii din Ungaria, text care s-a finalizat într-o lucrare de doctorat *Identitatea etnică: sârbii din Budapesta și împrejurimi,* la Facultatea de Filosofie din Belgrad, în anul 2004.

[3] Procentul populației minoritare este declarat de către instituțiile minorităților și este oficial recunoscut, având în vedere că adesea, la recesământ, membri grupurilor

minoritare nu se declară întotdeauna ca atare. La recesământul din anul 1990, 2905 de persoane s-au declarat de etnie sârbă, iar în 2001 numărul lor a fost de 3816. (http://www.nepszamlalas2001.hu/eng/volumes/24/tables/load1_2.html) Nici alte minorități nu sunt numeroase – Ungaria actuală este una printre rarele țări care ar putea să fie clasificată ca etnic (relativ) omogenă, ceea ce în lumea de astăzi reprezintă o excepție (a se vedea: Walker Connor, *Nation-Building or Nation-Destroying*? World Politics, Vol. 24, 1972, 319-355).

[4] În ce privește problematica identității și a statutului sârbilor din Ungaria a se vedea G.Bașici et al. (2003), P. Lastici (2005), precum și cele cinci apariții de până acum ale publicației *Etnografia sârbilor din Ungaria* (1997-2006) și bibliografia inclusă.

[5] Sub acest nume ea există din 1947, derivată din organizația Frontul Slavon Antifascist din Ungaria, fondată în 1945.

[6] Delegații au fost aleși conform principiului 50 de persoane de etnie sârbă – 1 delegat.

[7] Un președinte și 3 vicepreședinți – unul pentru nord, unul pentru sud și unul ca reprezentant al Eparhiei.

[8] În perioada următoare însă s-a destrămat și restul de instituții slave comune: publicația, teatrele, emisiunea TV, ansamblele folclorice, școlile din Budapesta, și în final Clubul din Budapesta a sârbilor, croaților și slovenilor.

[9] Autorul textului citat folosește termenul „Alianța națională de autoguvernare”, însă pe timpul șederii mele printre sârbii din Ungaria de obicei se spunea „Autoguvernare statală”, deși au fost neclarități în deciderea termenului cel mai adecvat pentru aceste instituții (centrală, națională sau statală), ceea ce până la urmă s-a evitat prin denumirea Autoguvernarea Sârbilor din Ungaria, fără alte referinþe adiacente.

[10] Uniunea Democrată a Sârbilor a salutat legea, dar °i-a exprimat °i anumite temeri privind aplicabilitatea ei întocmai.

[11] Reprezentanții autoguvernărilor sârbe locale au fost votați de către 17.000 de votanți, depășind cu mult numărul sârbilor din Ungaria. În total, la alegerile pentru autoguvernările minoritare locale au ieșit la vot 750.000 de votanți (peste 20%) ceea ce înseamnă că și membrii majorității ungare au afișat o atitudine pozitivă față de autoguvernările minorităților și că le-au votat (Almanah SNN, 1995:18).

[12] Această creștere se datorează faptului că la alegereile din 1998 s-a folosit posibilitatea de a forma separat autoguvernări minoritare în fiecare cartier al Budapestei.

[13] În general, instituțiile comune au fost sârbo-croate, având în vedere că slovenii trăiesc într-un spațiu relativ izolat

[14] Începuturile ortodoxiei pe teritoriul Ungariei de astăzi datează chiar înainte de Marea migrație din 1690, iar de atunci, Biserica sârbă, respectiv Eparhia din Budim, a dobândit o autonomie însemnată. Bazele acestei autonomii le-au constituit priveligiile acordate de către regele Leopold I în anul 1690. Printre altele, ele presupuneau și libertatea confesională și liberul arbitru al mitropolitului ca și lider bisericesc (J. Radonici si M.Kostici, 1954: 91-92).

[15] Mulțumesc pentru informații dnei Olga Obrenovici, care în perioada aceea avea funcția de reprezentant juridic al Eparhiei din Buda.

[16] Tekelianumul a fost centrul de învățământ pentru elevii sârbi, fondat în Pesta în 1838 de către Sava Popovici – Tekelia. Până în 1864 a fost sediul instituției Matica srpska. Din 1952 este proprietatea statului.

[17] Astăzi tot imobilul este proprietatea Eparhiei din Buda, însă modurile de folosință a acestui spațiu încă nu sunt elaborate în totalitate.

[18] Pentru minoritatea slavă din Ungaria, emisunea Srpski ekran rula din anul 1978.

[19] Pe timpul când s-a fondat teatrul încă nu funcționau autoguvernările minoritare, iar organizațiile sociale precum SDS nu aveau dreptul să fondeze teatre care urmau să fie finanțate din bugetul de stat. Cu această ocazie a fondării teatrului soluționarea a fost că o autoguvernare locală (Pomaz) a preluat teatrul, iar SDS a figurat ca și co-fondator, asigurând astfel instituției culturale caracterul sârbesc. La finele cercetărilor mele această instituție a fost preluată de către autoguvernarea sârbă din satul Lovre.

[20] A se vedea, de exemplu, Almanahurile publicaiei Srspske narodne novine din anii 1992, 193 și 1994, capitolele despre învățământ, votarea legii minorităților și sistemul de autoguvernare a minorităților.

BIBLIOGRAFIE

Bašić, Goran i dr. (prir.)
2003. Društvene nauke o Srbima u Mađarskoj, Srpska akademija nauka i umetnosti, Samouprava Srba u Mađarskoj, Naučni skupovi, knj. CI, Odeljenje društvenih nauka, knj. 22., Budimpešta.

Boda Pálok, Judit,
1998. *The Protection of National and Ethnic Minorities Rights*

in Hungary (1989-1997) in: Geopolitics in the Danube region: Hungarian reconstruction efforts, 1848-1998, eds. Romscics Ignac, Kiraly Bela, CEU Press, Budapest, 317-345.

Connor, Walker
1972. Nation *Building or Nation Destroying?*, World Politics, vol.24, 319-355.

Doncsev, Toso
2001. *National Minorities Culture at the Turn of Millenium: Opportunities Considered*, in: The Minorities at the Turn of Millenium, Chances, Possibilities, Challenges, ed. Imre Grafik, Hungarian Ethnographical Society, Budapest, 19-45.

Galić, Vojislav
1994. *Budimska eparhija i verski •ivot Srba u Mađarskoj*, Srbi u Mađarskoj, Svetska srpska zajednica, Beograd, 40-44.

Etnografija Srba u Mađarskoj
1997. Etnografija Srba u Mađarskoj, 1, ur. Borislav Rus, Mađarsko etnografsko društvo u Budimpešti, Samouprava Srba u Mađarskoj, Budimpešta.
1999. Etnografija Srba u Mađarskoj, 2, ur. Borislav Rus, Mađarsko etnografsko društvo u Budimpešti, Samouprava Srba u Mađarskoj, Budimpešta i Srpska samouprava u Budimpešti, Budimpešta.
2001. Etnografija Srba u Mađarskoj, 3, ur. Borislav Rus, Mađarsko etnografsko društvo u Budimpešti, Samouprava Srba u Mađarskoj, Budimpešta i Srpska samouprava u Budimpešti, Budimpešta.
2003. Etnografija Srba u Mađarskoj, 4, ur. Borislav Rus, Mađarsko etnografsko društvo u Budimpešti,Budimpešta.

2006. Etnografija Srba u Mađarskoj, 5, ur. Borislav Rus, Mađarsko etnografsko društvo u Budimpešti, Samouprava Srba u Mađarskoj, Budimpešta i Srpska samouprava u Budimpešti, Budimpešta.

Lastić, Aleksandra
2003. *Političko-pravni polozaj manjina (prvenstveno srpske manjine) od 1945. do 1990. godine*, u: Društvene nauke o Srbima u Mađarskoj, Srpska akademija nauka i umetnosti, Samouprava Srba u Mađarskoj, Naučni skupovi, knj. CI, Odeljenje društvenih nauka, knj. 22., Budimpešta, 201-204.

Lastić, Pero
1993. *Kultura manjina u kontekstu promena u Evropi - Neka iskustva srpske manjine u Mađarskoj*, Srpske narodne novine, br. 43, 28. oktobar, 4-5.
2005. *O polozaju Srba u Mađarskoj*, u: Polozaj i identitet srpske manjine u Jugoistočnoj Evropi, ur. Vojislav Stanovčić, SANU, Naučni skupovi, knjiga CIX, Odeljenje društvenih nauka, knj. 25, Međuodeljenski odbor za proučavanje nacionalnih manjina i ljudskih prava, Beograd, 187-234.

Papp, Richard
1996. *Kisebbseg es politika a mai Magyarorszagon : a magyarorszagi Szerbek politikai antropologiai megkozolitese* / Manjine i politika u današnjoj Mađarskoj : političko antropološki prilaz Srbima u Mađarskoj, Rovid etnoregionalis elemzesek, MTA PTI Etnoregionalis kutatokozpont, 5, Budapest, 31-43.

Prelić Mladena
1995. *Srbi u selu Lovri u Mađarskoj tokom XX veka*, Izdan, Budimpešta.

Radonić Jovan i Mita Kostić
1954. *Srpske privilegije od 1690. do 1792*, SANU, Beograd.

Stepanović, Predrag (prir.)
1992. *Pesme o sv. Savi*, Izdan, Budimpešta.

Teokarević, Jovan
1995. *Institucionalizacija etničkih konflikata u Istočnoj Evropi,* u: Federalizam i problem manjina u višeetničkim zajednicama, prir. T.Flajner i S. Samard•ić, Institut za evropske studije, Beograd, 151-175.

Vukomanović, Milan
2003. *Religijske promene u Mađarskoj i polozaj Srpske pravoslavne crkve,* u: Društvene nauke o Srbima u Mađarskoj, Srpska akademija nauka i umetnosti, Samouprava Srba u Mađarskoj, Naučni skupovi, knj. CI, Odeljenje društvenih nauka, knj. 22., Budimpešta, 205-211.

Sursele:

Almanah, Srpske narodne novina, ur. Petar Miloševiæ, Srpski demokratski savez,
Budimpešta, 1991-1997

Zakon br. LXXVII iz 1993. godine, o pravima nacionalnih i etnièkih manjina,
Informator nacionalnih i etnièkih manjina u mađarskoj 1, Ured za nacionalne i etnièke manjine, Budimepešta, 1-42.

A nemzetisegek eletkorulmenyei / Zivotne prilike narodnosti, Kozponti sztatistikai hivatal, Budapest, 1995.

Srpske narodne novine, Srpski demokratski savez, Budimpešta, 1991-1997.

INSTITUTIONALIZATION OF NATIONAL MINORITIES DURING TRANSITION: SERBIANS FROM HUNGARY AT THE END OF 20TH CENTURY

Summary

The author explains how the ethnic Serbian community (a small minority) is able to survive in Hungary. The research reveals the fact that an important role in the Serbian surviving was played by their Serbian minority institutions than appeared after the World War Two and also an important role played a Hungarian special law for minorities published in 1993. The minorities' law was studied carefully by most representatives of any minority from Hungary. A difficult process was to create institutions for minorities and to fight for laws that protect communities and to ensure their rights.

CROATIZAREA FORȚATĂ A ȘOCAȚILOR ȘI BUNIEVAȚILOR ÎN VOIEVODINA, DUPĂ CEL DE-AL II-LEA RĂZBOI MONDIAL

Drago Njegovan,Novi Sad(Srb)

S-au scris puține despre poziția șocaților și a bunievaților în Jugoslavia socialistă și ceea ce s-a scris nu a fost în folosul bunievaților. Bunievații nu au fost evidențiați ca entitate și etnie distinctă. în cadrul recensămintelor, fiind trecuți la rubrica *ceilalți*. Mulți dintre ei se declarau croați, alții iugoslavi sau indeciși, iar un număr mic se declarau sârbi. Cu toate acestea un număr însemnat se declarau în continuare bunievați, dar pentru ei nu au existat rubrici speciale. Procesul de croatizare a bunievaților a continuat fără vreo opreliște iar în decurs de o viață de om numărul lor s-a înjumătățit. Ei s-au împărțit în bunievați și bunievați – croați, fapt înregistrat și în recensămintele din 1991 și 2002.

Procesul de negare a bunievaților, început în perioada interbelică[1] a continuat într-o formă extrem de dură după încheierea celui de-al doilea război mondial. Acest proces a avut loc mai ales în Voievodina, provincie din nordul Republicii Serbia, sub influența funcționarilor comuniști croați, atât din vârful Partidului comunist iugoslav cât și din conducerea Partidului comunist croat și a autorităților federale din Croația. Nu există date privitoare la opoziția comuniștilor sârbi față de aceste măsuri. Pe bunievați și pe șocați nu i-a întrebat nimeni. Cei mai mulți bunievați și șocați se aflau în Voievodina, astfel că aici s-au aplicat cele mai drastice măsuri împotriva lor. Bunievații și șocații au trebuit să devină croați. Mărturie pentru aceste afirmații stau documentele pe care le publicăm în această lucrare.

Cu toate că cel de-al doilea război mondial s-a încheiat în Europa la data de 9 mai 1945, pentru armata iugoslavă acesta a durat până la data de 15 mai 1945. Deci, în timp ce bătăliile erau în toi, iar autoritățile civile nou instalate aveau de rezolvat un număr mare de probleme, autoritatea principală de eliberare populară din Voievodina – Departamentul de afaceri interne-promulgă în data de 14 mai 1945 interzicerea recunoașterii naționalității bunievaților și șocaților și ordonă ca aceștia să fie tratați în toate privințele și în toate documentele ca fiind croați. Documentul [2]

Organizația de eliberare populară a Voievodinei
/GNOOV/
Departamentul de afaceri interne
Nr. 1040/1945
14 mai 1945
Novi Sad

TUTUROR SEDIILOR LOCALE A GNOOV

Se întâmplă că mulți croați sunt introduși ca și bunievați și șocați în rubrici care indică naționalitatea și nu ca și croați ca și de exemplu: în legitimații, în diferite evidențe și liste, iar aceasta se întâmplă adesea la cererea explicită a acestora sau prin voința și decizia funcționarului respectiv.

Cum naționalitățile bunievați și șocați nu există vi se ordonă să îi tratați pe bunievați și șocați ca și croați, indiferent de declarația lor.

În diferitele localități și regiuni unde au fost introduși ca și bunievați sau șocați se va corecta și vor fi trecuți ca și croați, mai ales în legitimații, listele de alegători, permise de călătorie și în alte liste pe naționalități. În viitor se vor înregistra doar și exclusiv ca și croați. Toate legitimațiile în care au fost introduși ca bunievați și șocați emise până acum vor fi anulate și editate altele noi, emiterea celor noi nu poate fi imputată persoanelor în cauză.

Este de datoria voastră să înștiințați asupra acestora toate organizații orășenești, comunale și locale, să pună hotărârea în aplicare cât mai repede, iar voi să vă asigurați că se va îndeplini și să raportați aceasta.

Moarte fascismului – libertate poporului!

Șeful
Departamentului de afaceri interne
Marinković

După cum observăm, acest document este scris cu caractere latine (n.a.), dar ștampila și semnătura sunt în caractere chirilice.

S-a dispus către organizațiile regionale să informeze organizațiile orășenești și comunale, care la rândul lor trebuiau să anunțe organizațiile locale iar cele ordonate trebuiau să fie, cât mai rapid și fără condiții, puse în aplicare.

Bineînțeles că organizațiile regionale au procedat conform ordinului. Prezentăm un document al organizației regionale Subotița. Nu există vreun dubiu că și celelalte organizații regionale, și erau nouă, au procedat la fel.

Organizația de eliberare populară a Voievodinei
/GNOOV/
Departamentul de afaceri interne
Nr. 1040/1945
16 mai 1945
Subotița

TUTUROR ORGANIZAȚIILOR ORĂȘENEȘTI ȘI COMUNALE
DE ELIBERARE

Departamentului de afaceri interne al GNOOV prin actul 1040/45 a remis următoarele:

„Se întâmplă că mulți croați sunt introduși ca și bunievați și șocați în rubrici care indică naționalitatea și nu ca și croați ca și de exemplu: în legitimații, în diferite evidențe și liste, iar aceasta se întâmplă adesea la cererea explicită a acestora sau prin voința și decizia funcționarului respectiv.
Cum naționalitățile bunievați și șocați nu există vi se ordonă să îi tratați pe bunievați și șocați ca și croați, indiferent de declarația lor.
În diferitele localități și regiuni unde au fost introduși ca și bunievați sau șocați se va corecta și vor fi trecuți ca și croați, mai ales în legitimații, liste de alegători, permise de călătorie și în alte liste pe naționalități. În viitor se vor înregistra doar și exclusiv ca și croați. Toate legitimațiile în care au fost introduși ca bunievați și șocați emise până acum vor fi anulate și editate altele noi, emiterea celor noi nu poate fi imputată persoanelor în cauză."
Este de datoria voastră să înștiințați asupra acestora toate organizații subordonate vouă, să pună hotărârea în aplicare cât mai repede, iar voi să vă asigurați că se va îndeplini și să raportați acestui departament.

Moarte fascismului – libertate poporului!

Șeful
Departamentului de A.I.
L. Ivanović

Observăm că acest document este datat pe 16 mai, la doar două zile după emiterea primiului, o eficiență neobișnuită chiar și pentru prezent, fapt ce ne sugerează că acțiunea de interzicere a bunievaților și șocaților a fost de cea mai mare prioritate pentru noile autorități iugoslave.

Aceeași eficiență au dovedit-o și organizațiile comunale. Prezentăm documentul emis în data de 18 mai 1945 la Backa Palanka. Documentul spune:

Organizația comunală de eliberare populară a comunei Backa
Palanka
/GNOOV/
Departamentul de afaceri interne
Nr. 1968/1945
18 mai 1945
Backa Palanka

TUTUROR ORGANIZAȚIILOR LOCALE DE ELIBERARE POPULARĂ
Departamentului de afaceri interne 1 -6:
Tuturor stațiilor militare 1 -6.

Organizația comunală de eliberare populară, Departamentului de afaceri interne ne-a remis următoarea adresă cu numărul 1878 din 16 mai 1945

„Departamentului de afaceri interne al GNOOV prin actul 1040/45 a remis următoarele:

Se întâmplă că mulți croați sunt introduși ca și bunievați și șocați în rubrici care indică naționalitatea și nu ca și croați ca și de exemplu: în legitimații, în diferite evidențe și liste, iar aceasta se întâmplă adesea la cererea explicită a acestora sau prin voința și decizia funcționarului respectiv.

Cum naționalitățile bunievați și șocați nu există vi se ordonă să îi tratați pe bunievați și șocați ca și croați, indiferent de declarația lor.

În diferitele localități și regiuni unde au fost introduși ca și bunievați sau șocați se va corecta și vor fi trecuți ca și croați, mai ales în legitimații, listele de alegători, permise de călătorie și în alte liste pe naționalități. În viitor se vor înregistra doar și exclusiv ca și croați. Toate legitimațiile în care au fost introduși ca bunievați și șocați emise până acum vor fi anulate și editate altele noi, emiterea celor noi nu poate fi imputată persoanelor în cauză."

Este de datoria voastră să înștiințați asupra acestora toate organizații subordonate vouă, să pună hotărârea în aplicare cât mai repede, iar voi să vă asigurați că se va îndeplini și să raportați acestui departament. Vi se pune în vedere întru cunoștință și executare, respectiv întru executare și raportare."

Vi se pun amintitele în vedere pentru a acționa în conformitate și pentru a raporta, până la 24.tm, fără grabă. Și rapoartele negative trebuie remise.

Moarte fascismului – libertate poporului!

Secretar, Președinte,

Miladin Amid•ić M. Perišić"

Acest document a fost primit de la Organizația de eliberare populară din Plavna la data de 20 mai 1945 cu număr de protocol 1039.

S-a găsit și un document al Organizației de eliberare populară din Apatin din data de 24 mai 1945, nr. 2390/1945, dar nu este încă disponibil (Arhiva Sombor F. 530).

Acțiunea a fost efectuată în mai puțin de o lună. Mărturie pentru această afirmație stă documentul Organizației locale de eliberare populară din Martonoș, comuna Senta. Documentul din 7 iunie 1945 conține următoarele:

Comitetul de eliberare populară
Nr. 1974/1945
Martonoș, 7 iunie 1945

Comitetului comunal de eliberare populară
/Departamentul de afaceri interne/
Senta

La adresa 3072/1945 sunteți informați că naționalitățile șocați și bunievați au fost înregistrați conform legitimațiilor, actelor de călătorie și altor liste ca și croați.

MOARTE FASCISMULUI LIBERTATE POPORULUI
!

Referent pentru a. i. Președinte MNOO.

/Congradac Ljubomir/ /Bajic Ilija/

Deci, toate organele puterii populare din Voievodina au făcut ceea ce li s-a cerut, ce li s-a ordonat. Astfel „naționalitățile șocați și bunievați au fost înregistrate conform legitimațiilor, actelor de călătorie și altor liste ca și croați“. Șocații și bunievații au încetat să existe în Voievodina, cel puțin pe hârtie. Aceștia au devenit croați, cel puțin pe hârtie. Dar acele hârtii au reprezentat legea.

Care a fost scopul croatizării șocaților și bunievaților din Voievodina la sfârșitul celui de-al II-lea război mondial? Acest demers a avut ca scop mărirea numărului de croați din Voievodina pentru a obține o trasare cât mai favorabilă a granițelor croate în raport cu cele ale Serbiei. Așa numita comisie a lui Đilas, care a avut sarcina să traseze granița temporară dintre Serbia și Croația a folosit ca argument populația majoritară. Pe baza rapoartelor false despre populația croată, Barania a fost desprinsă de Voievodina și alipită la Croația.

Urmările croatizării forțate a șocaților și bunievaților la sfârșitul celui de-al doilea război mondial au fost negative pentru aceștia, pentru sârbi și Serbia și pozitive pentru croați și Croația. Urmările acestor decizii au fost vizibile în Serbia abia cu ocazia destrămării Jugoslaviei federative, când granițele temporare au devenit granițe de state.

Traducere din limba sârbă Andrei Milin

NOTE

[1] În recensăminte existau rubrici pentru sârbo – croați, care se puteau deosebi prin apartenență confesională. Acest fapt presupunea că nu există sârbi catolici sau croați ortodocși. Ca urmare a acestor supoziții bunievații erau tratați ca fiind croați.

[2] Arhiva istorică Subotița, F. 70.3 (1945: 4071-8270). Documentul a fost descoperit de Nevenca Bašić Pavlović

THE ASSIMILATION OF *BUNIEVATI* AND *SOCATI* IN VOIVODINA AFTER WORLD WAR TWO

Summary

Based on some archive documents, the author presents the Croat communists politics in assimilating the *Bunievati* and *Socati* starting *from* 1945, in order to enlarge the number of Croatian population and to get some advantages for the reconstruction of Serbian border.

CARAȘOVENII – ENCLAVĂ ETNICĂ ÎN BANAT

Maria Vasinca Hadiji

Printre alte state europene, România are o caracteristică deosebită. În țara noastră, mai ales în Transilvania, Banat și Dobrogea, s-a putut realiza conviețuirea și interferența mai multor neamuri și culturi, într-o perioadă îndelungată, de aproape un mileniu, astfel încât, fiecare dintre acestea și-au păstrat individualitatea sa proprie, preluând în același timp de la populațiile și culturile vecine înrudite sau complect străine și oferind la rândul lor, numeroase caracteristici ale culturii materiale și spirituale. Astfel, „ de aproape un mileniu, nici un popor și nici o cultură n-a putut, dar nici n-a vrut să le asimileze pe celelalte. Astfel de încercări au existat din partea unor forțe exterioare, dar toate s-au dovedit zadarnice" (Kós Karoly).[1]

O astfel de etnie, care a reușit să-și conserve ființa etnică, este reprezentată de carașovenii, așezați în zona muntoasă a Banatului , a căror origine și loc de plecare au constituit și mai constituie încă prilej de ample discuții. Răspunsul la aceste întrebări a fost îngreunat de absența mărturiilor scrise sau orale, la toate acestea adăugându-se controversata întrebare, dacă erau catolici la sosirea în Banat, sau au fost ulterior convertiți?.Trăsăturile lor deosebite au atras atenția cercetătorilor din diferite domenii (lingvistic, istoric, etnografic). Ca urmare au fost publicate numeroase studii, chiar și o monografie dialectală, în conținutul cărora s-au dezbătut probleme referitoare la originea, apartenența națională, religia, perioada emigrării și locurile de origine, fiind formulate multe ipoteze contradictorii.

Conform informațiilor documentare și a statisticilor de care dispunem, se pare că această etnie s-a așezat în ținuturile Banatului în trei etape diferite, parcă menite să împrospăteze mereu această mică dar viguroasă enclavă.

Primul și cel mai vechi val de croați, așezați pe actualul teritoriu al României, în secolele XIII-XIV, este cel mai cunoscut sub denumirea de *carașoveni*. Vor fi grupați în jurul localităților: Carașova, Lupak, Clocotici, Nermet, Rafnic, Vodnic și Iabalcea – jud. Caraș- Severin.

Al doilea val de croați, emigrați în secolul al XVI- lea, a ajuns în localitățile Lipova (jud. Arad) și Recaș (jud. Timiș), actualmente numărul lor a scăzut simțitor; alți etnici croați au ajuns în apropiere de localitatea Jimbolia.

Al trei-lea val ajunge pe acest teritoriu la mijlocul secolului al XVIII- lea. În anul 1801 aceștia sunt semnalați în localitățile Checea și Cernei, fiind veniți din zona Turopolje și provenind îndeosebi din familiile de nobili nevoiți să-și prăsească zonele natale, deoarece așa cereau interesele militare ale Imperiului austro-ungar.

În afară de localitățile menționate, carașovenii au locuit într-un număr mai mic sau mai mare și în alte localități ca de exemplu: Dognecea, Slatina Timiș etc. Se pare că și în localitatea Calina au existat cândva carașoveni, astăzi asimilați (V.Vărădean, *Datele unei statistici magheare*, 1892) Astfel, în anul 1892 în Calina nu existau decât 137 de case cu 572 de ortodoxi și câțiva carașoveni catolici.

Carașovenii sunt amintiți și în localitatea Tirol (jud. Caraș-Severin). Conform Monografiei localității, care semnalează faptul că, în anul 1828, au sosit în localitate carașoveni din comitatul Caraș, ei au reprezentat o treime din locuitorii comunei și au fost grupați în partea de sud a localității unde au format un cartier al lor.

La cele de mai sus concură și informația oferită de preotul Theodor Catici din Carașova (decedat în anul 1993), care, bazându-se, probabil, pe documentele din arhiva parohiei, susținea că mai multe familii din Vodnic, Rafnic și Lupac au plecat între anii 1830-1860 în Tirol .

În afară de Banat, grupuri mai mult sau mai puțin compacte de carașoveni au trăit și în câteva localități din Banatul sârbesc, mai exact: Banatski Karlovać, Ulmja, Ibište și Kutrica. Conform ultimelor cercetări și studii de teren, în unele dintre aceste localități (Ulmja și Ibište), este posibil ca, datorită inferiorității lor numerice, aceștia să se fi identificat treptat cu conaționalii lor sârbi, majoritari, sau, în localitățile, în care predominau catolicii germani, să se fi germanizat.[2]

Nu aceeași soartă au împărtășit-o carașovenii din zona muntoasă a Banatului, care, datorită unui complex de factori favorabili, au reușit să-și conserve ființa etnică și să-i asigure trăinicia.

Bantul de sud și Valea superioară a Carașului au prezentat pentru etnia carașoveană o compatibilitate etnoculturală, aici existând ocupații asemănătoare cu cele ale noilor veniți sau deprinse repede (creșterea animalelor, agricultura de subzistență practicată pe spații mici, pomicultura, prelucrarea lemnului) ce au determinat, în ultimă instanță, obiceiuri, credințe și practici specifice, diferite de ale altor grupuri etnice slave (ex. obiceiuri păstorești de Sângiorz, măsuratul și răscucuitul - răspândite atât în satele românești din Banat cât și în Oltenia sau Bistrița Năsăud).

În acest context trebuie amintit și faptul că, probabil, nu întâmplător, s-au așezat sau au fost așezați într-o zonă minieră (Anina, Doman, Dognecea, Calina), deoarece, conform unei ipoteze, ar fi fost originari din Bosnia-Argentina, unde existau renumite mine de argint.Totodată ei nu au găsit aici un mediu etnocultural superior, a cărui adoptare putea să ducă la pierderea a ceea ce le era specific. Astfel, conviețuirea a avut loc pe deasupra etniei (care nu s-a simțit amenințată), în baza ocupațiilor și intereselor comune etnicilor din zonă.

Dar alături de factorii de analogie apar și alții comuni care țin de ontologie (de la ornamentul de pe cămășile populare denumit *brazi* până la impresia de românism pe care au lăsat-o atât portul cât și trăsăturile fizionomice) semnalate de cercetătorii români și străini[3] .

Dacă acestă enclavă a reușit să se conserve atât de bine, faptul se datorează în mare măsură caracterului și modului de viață deosebit de conservator (de pildă căsătorile se fac și astăzi doar între membrii comunității, excepțiile fiind foarte rare, și atunci doar cu persoane de origine română, etc).

O poblemă, la fel de gravă ca cea a asimilării, este scăderea numerică a populației din aceste sate, care, deși actuală, a fost semnalată, încă din perioada interbelică, de numeroși sociologi (membrii ai Institutului Social Banat-Crișana), ea datorându-se pe de o parte situației economice iar pe de altă parte tradiției împământenite în Banat de a avea un singur moștenitor.

Pentru perioada anilor 1930-1940 edificatoare sunt informațiile oferite de V. Tufescu:

Se poate remarca așadar, pentru această perioadă, o scădere a populației fiecărui sat, în afară de localitatea Lupac,

Sate	**1930**	**1941**				
		Total	**Români**	**Germani**	**Alţii**	**Craşoveni**
Caraşova	2.940	2.875	90	97	110	2.570
Clocotici	1.074	1.058	8	4	46	1.000
Iabalica	339	332	14	-	18	300
Lupac	826	898	14	48	16	720
Nermet	646	646	-	2	4	640
Rafnic	716	648	22	-	16	610
Vodnic	489	444	2	-	2	440
Total	7.030	6.901	250	151	220	6.280

unde se înregistrează o oarecare creștere, și de Nermet, unde numărul locuitorilor este constant. V.Tufescu își exprima îngrijorarea, față de această situație, arătând că „ în felul acesta mica grupare a carașovenilor, care a dovedit atâta vigoare etnică nedeznaturalizându-se timp de câteva veacuri, e amenințată acum cu dispariția din pricina declinului numeric în care a intra”[4].

Că vremurile au evoluat în acestă direcție o demonstrează recensământele ulterioare.

Recensământul din 05.01.1977:

Comuna	**Populația**
Carașova	3.829.
Lupac	3.419
Total	**7.248**
%	100

Recensământul din 07.01.1992:

Pentru o imagine amănunțită este edificatoare următoarea schemă:

Comuna	**Satul**	**Populația stabilă totală**
Carașova:	Carașova	2.629
	Iabalcea	277
	Nermet	644
Lupac:	Lupac	1.084
	Clocotici	1.013
	Rafnic	642
	Vodnic	482
Total		**6.771**
Din care populație autohtonă (carașoveni) 6.138 = 90,65%		

Nr Crt.	Anul	NUMĂR LOCUITORI / LOCALITĂȚI							Total populație
		K	N	J	Kl	L	R	V	
1.	1831	3.729	649	524	1.329	933	958	699	8.866
2.	1851	3.959	640	500	1.320	937	982	663	9.001
3.	1865	3.870	649	513	1.200	621	920	538	8.311
4.	1896	3.339	679	512	1.161	866	728	473	7.758[15]
5.	1927	3.028	670	400	1.200	821	750	600	7.469[16]
6.	1930	2.945	643	344	1.073	850	720	493	7.068
7.	1977	2.815	698	316	1.096	1.112	733	479	7.248
8.	1992	2.629	644	277	1.013	1.084	642	482	6.771

Pe baza schemei se poate trage concluzia că numărul carașovenilor este în continuă scădere și deși la ultimele două recensăminte situația pare stabilizată, trebuie avut în vedere faptul că aceste cifre nu reflectă fidel starea demografică din ultimele decenii, în ele fiind cuprinși și cetățenii de altă origine: maghiari (27), slovaci mai ales romi (187), germani (29), ucrainieni (5), runteni (1), cehi (4), macedoromâni (2), greci (1), ruși (1), adică un total de 258 (3,81%) la care adăugând și românii rezultă un total de 633 (9,35%), cifre valabile pentru recensământul din 07.01.1992. Totuși, trebuie remarcat faptul că față de recensământul din 05.01.1977 (care per total cuprindea un număr de 375 români -5,18% și 336 -4,63% alte etnii. Total 711 - 9,81%). se înregistrează o anumită scădere a ponderii altor naționalități. În consecință, conform datelor din anul 1992 numărul estimativ al croațior din România era de aproximativ 4200 persoane adică 0,02 din populația României, dintre care 3.682 în jud. Caraș-Severin și 299 în jud. Timiș[5].

Pentru anul 2007, conform datelor obținute de la Consiliul Local al Comunei Carșova avem următoarea situație:

Comuna	**Localitatea**	**Populaţia**	**Bărbaţi**	**Femei**
Caraşova	Caraşova	2437	1223	1214
	Iabalcea	227	121	106
	Nermet	596	292	304
Total populaţie		**3260**	**1636**	**1624**

Se poate deci observa pentru anul 2007 o continuă scădere a populației din toate cele trei localități (3260 total locutori) în comparație cu recensământul din anul 1992 (3550 total locuitori).

Referitor la graiul carașovenilor situația este și mai complexă, deoarece acesta nu este unul unitar, în toate cele șapte sate existând dialecte diferite. Mai mult,în satul Iabalcea, se vorbește limba română deși locuitorii susțin că sunt carașoveni.

Cel care a adus o oarecare lumină în acest sens, subliniind pentru prima oară faptul că graiul carașovean nu este bulgar ci serbo-croat, făcând parte din grupul dialectal Kosovo-Reseva a fost slavistul de origine bulgară Miletič. Această zonă dialectală este însă destul de vastă întinzânu-se de la Dunăre, între Timoc și Morava, până la granița albaneză. Tot aici la sud- vest de Prizren și Câmpia Mierlei au existat numeroși catolici[6] .

În privința naționalității, așa cum în sec. al XIX-lea carașovenii au fost automat catalogați de către autorități drept bulgari, în sec. XX ei au fost de regulă considerați drept croați, fapt confirmat și de recensământul din anul 1977, când, în localitățile carașovene au fost recenzați 6.453 croați și 84 de sârbi.

De fapt, până în anul 1990, aici nici nu a existat posibilitatea de a se declara carașoveni (neexistând o asemenea rubrică), iar marea majoritate nici nu erau întrebați în privința originii, fiind automat înregistrați drept croați și doar dacă se insista, unii erau recenzați ca sârbi sau de altă naționalitate.

Trebuie subliniat faptul că numărul celor care optează pentru naționalitatea croată este în creștere, faptul datorându-se, pe de o parte atenției deosebite și a numeroaselor facilități (cea mai importantă fiind acoradarea cetățeniei croate și implicit a pașaportului croat, cu care puteau călători fără vize în vestul Europei), acordate de către statul croat în vederea atragerii acestei etnii, iar pe de altă parte datorită dezinteresului sau inexistenței unei strategii din parte statului sârb cu privire la această chestiune. În plus, dacă avem în vedere contextul economic din România anilor 1990*, este explicabil de ce, tot mai mulți, au început să se declare croați, chiar dacă nu erau pe deplin convinși de apartenența la această etnie[7].

Tot ca o consecință a evenimentelor care au dus la dezintegrarea Iugoslaviei, la începutul anului 1992, etnicii croați și-au constituit propria organizație: *Uniunea Croaților din România,* al cărui președinte și reprezentant în Parlament este Mihai N. Radan.

Așadar, cu toate că apartenența etnolingvistică a grupului carașovean, din zona muntoasă a Banatului, rămâne încă prilej de ample dezbateri, cert este însă faptul că aceștea se consideră caroșoveni, iar în raport cu sârbii susțin că sunt croați[8].

Din punct de vedere istoric, cercetătorii nu au putut elucida locul de origine și nici perioada exactă, în care aceștia s-au așezat în Banat. Corobărările cu faptele de limbă, informații mai mult indirecte, au permis mai multe ipoteze, iar numărul lor ar putea crește dacă se are în vedere complexitatea graiurilor puse în discuție.

Indiferent de ipoteza pentru care se va opta , ea nu poate fi general valabilă, pentru simplul fapt că graiurile carașovene nu prezintă o deplină unitate. Fără îndoială însă că cercetările bazate pe studiul documentelor existente[9] au un sâmbure de adevăr, rămânând ca cercetările viitoare, (un rol important revenind studiului aprofundat al istoriei de Ev Mediu pentru zonele aproximative de unde au emigrat și de asemenea clarificărilor și argumentelor lingvistice suplimentare - obținute doar prin cercetările aprofundate asupra graiurilor croate de pe întreg teritoriul fostei Jugoslavii) să elucideze numeroasele aspecte problematice. Nu în ultimul rând trebuie acordată o mai mare însemnătate faptelor aparent nesemnificative, devenite însă grăitoare din perspectiva timpului, un loc aparte deținând corespondența purtată de *învățații* acestor sate (la începutul sec. XX) cu cercetătorii străini sau români interesați, corespondență edificatoare în privința moravurilor, obiceiurilor dar mai ales a tradiției orale păstrate în legătură cu așezarea lor în această zonă.

NOTE

[1] König, 1999, p. 5.

[2] Radan, 2000, p. 17-22; M. N. Radan, în urma anchetei de teren din anul 1998 aduce noi date prețioase despre soarta carașovenilor din Ulmja și Ibište.

[3] Deleanu, 1999, p.40-41.

[4] Tufescu, 1941, p. 508-509.

[5] Radan, 2000, p. 14-32.

[6] Petrovici, 1935, p.1-18.

[7] Radan, 2000, p. 14-32; *zona industrială a Reșiței decade, marile uzine reducându-și activitatea, mulți muncitori intră în șomaj.

[8] Simu, 1939, p. 139.

[9] Rozkos, 1999, p.69.

BIBLIOGRAFIE

Delenu 1999 M. M. Deleanu, *Însemnări despre carașoveni. Interferențe lingvistice și culturale specifice Europei Centrale*, ed. Bantica, Reșița.

König 1999 C. König, *Prefață* în Minorități între identitate și integrare, Ed.Complexul Muzeal Arad, Arad, p. 5-7.

Petrovici 1935. E. Petrovici, *Graiul carașovenilor. Studiu de dialectologie slavă meridională*, București.

Radan 2000 M. N. Radan, *Graiurile carașovene azi. Fonetica și fonologia,* ed. Anthropos, Timișoara.

Rozkoš 1999 P. Rozkoš, *Minorități etnice slave din vestul României* în Minorități între identitate și integrare, Ed.Complexul Muzeal Arad , Arad, p. 67-68.

Simu 1939 T. Simu, *Originea carșovenilor. Studiu istoric și etnografic*, ed Corvin, Ligoj.

Tufescu 1941 V. Tufescu, *O măruntă populație balcanică: Carașovenii* în Balcanica, IV, București, p. 503-529.

THE CROATIANS FROM THE MOUNTAINOUS REGION OF BANAT

Summary

The Croatians from the mountainous area of Banat, named *Carasoveni*, were a much disputed population because of their origin and religion.

There were three waves of Croatians arriving in this area. The first wave came during 13th and 14th centuries, the second wave during 16th century and the third wave during 18th century.

This Croatian population spread to many Banat localities during 19th century through secondary migrations.

The single ones who managed to preserve their identity were the Croatian population from Banat Mountains, who lived like an enclave and where endogamy marriages were practiced.

However, from one year to another the number of Croatian population decreased gradually, so that in 1992 they represented only 0, 02% within the Romanian population. In the meantime they created a small Union of Croatians from Romania and they even have one representative in the Romanian Parliament.

CSANÁDALBERTI ELSŐ SZLOVÁK TELEPESEINEK HÁZASODÁSI ADATAI ÉS SZOKÁSAI A REGIONALITÁS TÜKRÉBEN

A helyi evangélikus egyházközség esketési anyakönyve alapján 1850 – 1870

Krupa András, Békéscsaba (Hu)

A legutóbbi konferencián részletesen szóltam Csanádalberti településtörténetéről, most néhány adatot a jobb megérthetőség érdekében bevezetőként mintegy megismétlek.

Csanádalberti dohánykertész községet, kertészséget 1843 – 44-ben alapította a királyi kamara. A több mint 90 helységből érkezett telepes szinte teljes egészében evangélikus volt. Legtöbbjük első telepesként Tótkomlóstól, Pitvarosról, Nagylakról érkezett, sokan közülük azonban más helységben születtek. A mai Szlovákiában 52 ottani helységben találjuk szülőhelyüket. A letelepedési folyamatuk konkrét adatait két tanulmányban külön dolgoztuk fel.[1] Ezekről most szintén nem szóltunk.

A helységnek az alapítás évében 578, 1850-ben 773 s 1870-ben 870 lakója volt. Az 1000 lakost a 20. század elején lépte túl, az 1947/48. évi magyar-csehszlovák lakosságcsere idején 1500 lelket számláltak. Azóta a falu csak tengődik, kevesebb ember él itt, mint az alapítás évében.

Csanádalberti evangélikusok 1850-ben érték el anyaegyházzá való kinyilvánításukat. Az esketéseket az anyakönyv ettől az évtől kezdve tartalmazza, de a részletesebb, elemezhető adatokat csupán 1855 végétől adatolják. Valójában megbízható vizsgálódást ettől az időtől kezdve végezhetünk, mert ekkor már az esküdő személyek nyilvántartását pontosan vezették. Az 1870. évben fejeződik be az első anyakönyv, ezért is vettük ezt a záró dátumot. Ugyan nincs a kezdetektől való adatunk, úgy véltük, hogy az 1855-1870 közötti másfél évtized alapján megnyugtató következtetéseket vonhatunk le.

A házasságkötés sajátosságai számos jel révén utalnak a lassan kiformálódó közösség jellegzetességeire. A betelepülés még ebben az időben is folyamatos volt, és vele párhuzamosan természetesen az elvándorlás is.

A lakosoknak a fele ezen ellenkező irányú települési folyamat ellenére tartósan rendezkedett be. Ebből következően feleletet adhatunk arra, kik és honnan származó társat választottak, milyen a különböző helyekről érkezett párválasztók integráló hatása, milyen az egymáshoz való társadalmi-gazdasági helyzetük, ill. milyen fokú például az özvegyek újraházasodása stb.

Az esketési anyakönyvnek ebből a tárgyalt időszakból származó számai azonnal kimutatják, hogy az alapítás időszakában Csanádalbertire jobbára házas emberek költöztek. Ugyanis 1870-ig a nagy gyermekáldás ellenére viszonylag kevés esküvőt tartottak (kivéve a kiugró 1854., 1856. és az 1861. évet.) Ebből azt a következtetést is levonhatjuk, hogy a gyerek- és ifjúkori elhalálozás nagy aránya miatt kevesen érik meg a házasságra érett kort, továbbá, hogy a továbbvándorlás miatt a családokkal együtt a nősülő és férjhez menő fiatalok is eltávoztak.
1. táblázat:

Az esküvők száma

1850: 7	1857: 6	1864: 7
1851: 10	1858: 4	1865: 11
1852: 5	1859: 11	1866: 6
1853: 4	1860: 1	1867: 15
1854: 28	1861: 30	1868: 12
1855: 15	1862: 6	1869: 6
1856: 18	1863: 11	1870: 7

E számok alapján rögzíthető az is, hogy a járványoknak is nagy hatása volt az esküvők mennyiségére, pl. az 1855-ös kolerajárvány miatt, kevesebben házasodtak 1857–58-ban. 1863-ban nagyobb tömegben zajlott le a továbbvándorlás, s ez az esküvők vonatkozásában nem csupán az 1864. évre, hanem hatott még az 1866 – 1869 – 1870-es évekre is.

Elemzésünkben az 1855 – 1870 közötti időszakból 165 esküvő adatát vettük számba. (Csak Csanádalbertin kötött házasságokat vetettük össze.) Mindenekelőtt azt kívántuk vizsgálni, hogy a község megalapítása utáni évtizedekben a nehézségek ellenére (amelyeket a szigorú szerződés váltott ki), hogyan forrhatott össze a változó faluközösség, s miként már említettük, a különböző helyekről jött fiatalok párválasztását mindezek a tények hogyan befolyásolták, hogyan értékelhetők azok a faktorok, hogy a házastársak nagy része egészen eltérő származási helyről valók, s mindehhez hogyan társultak azok a viszonyok, amelyek az alacsonyabb rendű, ill. magasabb színtű társadalmi és gazdasági elhelyezkedésüket meghatározták.

Vegyük őket sorba.

A legszembetűnőbb s egyúttal természetes jelenség, hogy ebben az időszakban a legnagyobb számú csoportot alkotó férjek jobbára saját helységbeli, ill. az innen érkezett egykori saját településbeli feleséget kerestek. Az összes betelepülő arányához viszonyítva e férjek számaránya lényegében megfelel, s ez mondható az asszonyok számarányáról is. Persze, ez csak a legnagyobb bevándorló csoport vonatkozásában állapítható meg. Konkrétan: a tótkomlósi születésű 64 férj közül 30 tótkomlósi születésű házastársat választott. A többi tótkomlósi születésű férj nagyobb arányban házasodott pitvarosi születésű lánnyal (10 házasság). Ez szintén érthető, hiszen a pitvarosiak egy része rokoni kapcsolatban állt a tótkomlósiakkal. Zömük ugyan Nagylakról jött, de a nagylakiak részint ugyancsak Tótkomlósról települtek. Így értelmezhetjük a 3 nagylaki születésű menyasszonyt is, aki tótkomlósi bevándorló felesége lett. A tótkomlósi eredetű férjek több mint egyharmada viszont más-más helységben született lányt vett el, éspedig: 1 szarvasit, 1 szentesit, 1 ratkóit, 1 décseit (Dieci), 1 párnicait, 2 zsaskóit és 1 konecsnit. 13 feleség már ugyan Csanádalbertin született, de közülük többnek szülei eredetileg tótkomlósiak voltak.

Kissé módosult arányt figyelhetünk meg más helységekben született férjek házastárs-választáskor: A pitvarosi születésű férjek viszonylag nagy arányban kerestek pitvarosi születésű menyasszonyt, őket azonban számban megelőzték a tótkomlósi születésű lányok: a 32 pitvarosi születésű férj 10 tótkomlósi, ill. 8 pitvarosi menyasszonyt vett el. A pitvarosi férjek más helyen született feleségei száma csekélyebb, ugyanúgy, miként tapasztalhattuk a tótkomlósiak esetében: nagylaki 2, rédói: 1, sebesi (Şebiş): 2, hrabóczi: 1. Hét menyasszony szintén Csanádalbertin született, és köztük is van pitvarosi kötődésű is.

A Nagylakon (Nadlac) született 15 férj viszont nem vett el szülőhelyéről való és Csanádalbertin lakó nőt, hanem 3 pitvarosi, 1 apateleki (Mocrea), 1 zsaskói, 1 hódmezővásárhelyi, 1 holt-lehotai és 6 alberti születésű feleséget keresett magának, Köztük többen özvegyek voltak.

A további helységekben született férjek, illetőleg feleségek száma szülőhely szerint az alábbiak szerint alakult.

A kimutatás a vőlegények szülőhelye alapján érzékelteti az onnan származó férjek számát:

Ocsova: 7 férj: 1 tótkomlósi, 1 szirki, 1 pitvarosi, 1 nagylaki, 2 zsaskói, 1 jakubjani származású feleség.

Irsa: 5 férj: 3 tótkomlósi, 1 lubeniki, 1 alberti születésű feleség.

Zsaskó: 5 férj: 2 volt falujabeli, 1 pitvarosi, 1 apateleki, 1 tótkomlósi születésű feleség.

Békéscsaba (Ambrózfalvára települt) 4 férj: 1 tótkomlósi, 1 zsaskói, 2 alberti születésű feleség.

Fillér: 3 férj: 1 tótkomlósi, 1 bisztrai, 1 pitvarosi születésű feleség.

Holt-Lehota (Umrlalehota): 2 férj: 1 pitvarosi, 1 alberti születésű feleség.

Süvéte: 2 férj: 1 décsei, 1 tótkomlósi születésű feleség.

Apatelek (Mocrea): 1 férj: 1 tótkomlósi feleség.

Szebenik: 1 férj: 1 tótkomlósi születésű feleség

Lubina: 2 férj: 1 mágocspusztai, 1 tótkomlósi születésű feleség.

Lucsatyin: 2 férj: 1 szarvasi, 1 szentesi születésű feleség.

Mezőberény: 1 férj: 1 pitvarosi születésű feleség.

Mikolcsány: férj: 1 pitvarosi születésű feleség.

Makó: 1 férj: 1 tótkomlósi születésű feleség.

Vámosfalva (Mitna): 1 férj: 1 kryvai születésű feleség.

Kalnicz (?): 1 férj: 1 alberti születésű feleség.
(A helységek nevét a korabeli anyakönyv névhasználata szerint idézzük.)

Ezen adatok alapján megítélhető, hogy minél kisebb csoportot képeznek az ideköltöző családok, a vőlegényeknek annál kevésbé van lehetőségük feleséget szerezni a saját eredeti településükről. A fent idézett férjek között olyanokat is találunk, akik egyénileg jöttek a faluba. Az ő esetükben érthető, hogy választásuk elsősorban más helységből származó menyasszonyra esik. De ekkor is dominál a nagyobb érkező csoportból való feleség (Tótkomlós, Pitvaros), hiszen az eredetileg ide tartozó családokban szélesebb körű az eladólányok ajánlata, különösen, ha azt is figyelembe vesszük, hogy ez időben sok gyerek is volt, tehát a településekről több férjhez menendő lány is lehetett.

A Csanádalbertin született férjek száma kicsi, összesen 5-en voltak: 3 feleség tótkomlósi, 2 pedig szintén alberti születésű.

A csanádalberti születésű férjek ily csekély száma azt az elfogadott szokást is mutathatja, hogy az idevalósi férfiak korban később nősültek, mert a számuk a tárgyalt időszak után jelentősebben emelkedik. A lányok, az özvegyasszonyok fiatalabb éveikben mentek férjhez (a férfiakhoz képest), ezért is magasabb a számuk azoknak, akik itt születtek.

A férjek összesen 21 helységben, a nők valamivel több településen (25) születettek. A feleségek szülőhelyük szerint:
Tótkomlós: 57
Csanádalberti: 33
Pitvaros: 24
Zsaskó: 9
Nagylak: 8
Szarvas, Szentes, Apatelek, Décse: 2-2
Bisztra, Lubenik, Mágocspuszta, Hódmezővásárhely, Holt-Lehota, Szirk, Jakubjan, Galícia (hely nélkül), Rédó, Sebes, Hrabócz, Perlász, Ratkó, Párnica, Kryva, Koniecsna: 1-1.

A házaspárok közül csupán 9-en származnak azonos helységből. A fenti adatok egyértelműen igazolják azt a feltevésünket, hogy 1870-ig ugyan teljesen feloldódott az idegenkedés a más-más helységből származók iránt, ennek ellenére az az úzus megmaradt, hogy lehetőleg saját helységből való férj és feleség legyen. Vagy pedig ha egyikük más helységben született is, valamilyen rokoni szál fűzze össze őket, esetleg az elődök ugyanazon településről származzanak. A férjek szívesen vettek el más településen született házastársat is, de inkább a szülőhelyükön túl fekvő közeli vagy egykor a településük által is benépesített helységekből származó nőkkel házasodtak. Továbbá az összeforródó faluközösség hatására az eredeti szülőhelytől függetlenül is választották párjukat, nem törődve azzal, honnan érkezett. Ez akár szerelmi döntés is lehetett. Hiszen ezen az új településen sokkal kisebb mértékű lehetett már a szülői szigor is, s a párválasztás szabadabbá válhatott. A nők viszont inkább a volt szülőhelyükről származó férjekkel házasodtak. A számok azonban azt is érzékeltetik, hogy nem mindegyik lány, özvegyasszony számára jelentett ez a szándék valamiféle predesztinációt.

A párválasztást nyilván az is befolyásolta, hogy az azonos helységből betelepülő csoport nagyobb számú fiatallal rendelkezett, tehát könnyebb volt közülük a kiválasztás lehetősége is. Mindezen mérlegelés nyomán rögzíthetjük, hogy összességében a különböző helységekben született fiatalok nem mindig vagy nemigen tettek különbséget hitvesük szülőhelyét illetően. Az is ezt bizonyítja, hogy a legszegényebb lányok, akik az akkori Északkelet-Magyarországról vándoroltak ide, s akik a helyi társadalom legalsó fokán álltak, szintén keresettek voltak.

Ha a férjek lakóhelyét vizsgáljuk, meglepő adatokat kapunk. Többen nem csanádalberti lakosok, viszont itt kerestek párt maguknak. A nagylaki születésű férjek közül tizen nagylaki lakosok is. Közülük hárman özvegyek, akik szintén alberti özvegyasszonyt vettek el.

A 32 pitvarosi férj közül a házasságkötés idején 14 fő Pitvaroson lakott, ők is Albetiről nősültek. A feleségek közül ráadásul 4 Tótkomlóson, 1 Rédón, 1 Sebesen, 1 Hrabóczon, 5 Albertin született, és mindössze 2 Pitvaroson. Ez utóbbiak természetesen csanádalberti lakosok voltak, Az itt említett pitvarosi férjek közül három szintén özvegy volt, s ők is özvegyasszonyt vettek el.

Az idősödő nőtlen férfiak is általában özvegyet vettek el. Példaként említjük: Gyurik András tótkomlósi születésű Pitvaroson élő szűcs, a 45. gyalogezred egykori katonája a szintén tótkomlósi születésű csanádalbertin élő Tuska Erzsébettel, Petró Mátyás özvegyével házasodott össze.

A 64 tótkomlósi születésű férjből 18 férfi ott is lakott, de Csanádalbertin szerzett feleséget. Ők ugyan nagyobb arányban választottak maguknak eredetileg tótkomlósi születésű asszonyt (6), de 3 feleség Pitvaroson, 2 Nagylakon, 1 Szarvason, 1 Párnicán és 3 pedig Csanádalbertin született. E tótkomlósi férjek közül 9-en voltak özvegyek, s kivétel nélkül csanádalberti özvegyasszonyt vettek el. Csupán az egyikük házasodott össze egy zsellérlánnyal.

A házasságkötések azt bizonyítják, hogy a tárgyalt időszakban valóban komolyan ébren tartották még a régi rokoni és lakóhelyi kapcsolatokat. Mint láttuk, a férfiak kisebb része a tőlük az új településre vándoroltak közül választott hitvestársat. A népi norma és etikett, valamint a szokásjog alapján az esetek vonatkozásában szépen érvényesült. Ezek a tények többek között segítenek megérteni a lakosság jelentős mozgásának, migrációjának az egyik okát is: az újabb rokoni vagy régebbi kötelékek megkönnyítették a továbbmenetelt, akár a visszaköltözést a faluba.

Jogosan vetődik fel a kérdés, vajon a községben elfoglalt társadalmi helyzetük, rangjuk alapján a házasodók miként is választottak maguknak párt. Ad adott időszakból az anyakönyvben hozzáférhető adatok segítségével felmérhettük, hogy a kicsi, viszonylag még kevésbé tagolt falusi közösségben hogyan befolyásolták ezt a fontos megnyilvánulást.

A Csanád vármegyei összeírások nem tesznek különbséget a lakosság társadalmi és vagyoni tagolódása között, valamennyit bérlőnek tekintve egy kategóriába sorolták, s az erre szolgáló rovatuk is együtt veszi őket számba. Az egyházi anyakönyvben viszont külön jegyzik a föld-bérletes és házas lakókat, akiket kezdetben földmívelőknek neveznek, s később kertészeknek. 1870-ben pedig már haszonbérlőknek. Megkülönböztetik a zselléreket, a házaszselléreket, a béreseket, a szolgálólányokat s a különféle mesterembereket. Lényegében ezeket kellett figyelembe vennünk a házasodó emberekről készített kimutatásunkban:

–kertész (gazdafi, földmívelő) kertészlányt, kertésznőt vesz el: 42 esküvő

(a továbbiakban: esk.)

–kertész (gazdafi, földmívelő) kertészlányt vesz el: 20 esk.

–zsellér, házaszsellér (+1 katona) kertészlányt. -nőt vesz el: 19 esk.

–béres kertészlánnyal, -nővel házasodik: 14 esk.

–bizonytalan a menyasszony társadalmi hovatartozása, a férj: zsellér: 3 esküvő, béres: 2 esküvő, kertész: 5 esk.

–zsellér, házaszsellér, zsellérlánnyal, - nővel köt házasságot: 23 esk.

–béres szolgálólányt vesz el: 3 esk.

Mesterségek szerint:

–szűcs zsellérlánnyal, szűcs kertészlánnyal esküszik: 2 esk.

–Ács kertésznővel, csizmadia szolgálólánnyal, kovács szűcslánnyal, kerékgyártó kertészlánnyal házasodik: 1 – 1 esk.
Molitorisz Pál lelkész lánya uradalmi tiszthez megy feleségül: 1 esk.

A legtöbb házasság azonos társadalmi – gazdasági rétegekhez tartozók között köttetett (kertész – kertészlány, -nő; zsellér – zsellérlány, -nő, stb.). A falubeli kézműves származású fiatalok kisebb arányban vesznek el mesterlányt. Inkább arra törekszenek, hogy módosabb kertészlány, -nő legyen a feleségük. Így a mesterségük gyakorlásával és a gazdagabb hitvestárssal együtt javíthatták életminőségüket.

Talán meglepőnek tűnik, hogy kertész fiatalok (gazdafi, kertészlány, -nő) milyen jelentős számban választottak maguknak alacsonyabb rangú házastársat. Az ő zsellérrel, zsellérlánnyal, béressel, szolgálólánnyal kötött házasságuk száma (54) jóval meghaladja a kertészgazda, gazdafi – kertészlány, kertésznő páros arányát (42 esk.).

Ez a jelenség azt tanúsítja, hogy a kertészeket sanyargató szerződések teljesítése miatt a szegények, a szolgálók és a kertészgazdák között nem volt meg még szemléletbeli különbség, mert a kertészek éppen úgy nyomoroghattak, mint az alacsonyabb sorsúak. Emellett magas arányt alkot a szegény fiataloknak egymással való házasságkötése (26 esk.). Ez viszont érzékelteti, hogy a *guba gubához, suba subához* népi norma és elv is érvényesült.

A házasodók korának megállapítása ugyancsak igen fontos, egyrészt azt mutatja, hogy a helyi társadalom milyen kortól tartja már érettnek erre a fiatalokat, másrészt azt igazolja, hogy a családalapítás, a páros élet kívánalma végigkísérte ezeket az embereket is az életük során. A kimutatásunk szerint a férfiak 17

- 25 éves kor között nősültek (zömük 21-22-23-24 évesen), a lányok 16-tól 20 éves korig, főként 18-19-20 évesen mentek férjhez, de viszonylag jelentős a 21-25 év közöttiek házasodása is. Az özveggyé vált nők már 21- 24 évesen (1 – 1 esk.) és 25 évesen (5 esküvő) mentek újra férjhez. Az első férfi özvegy 26 éves korban (1 esk.) jelenik meg.

E kortól felfele szinte kizárólagosan csak özvegyek kötnek házasságot.

A nők közül csak azok maradnak meg „hajadonnak", akik „vadházasságban" éltek addig (egy-egy 25, 26, 27 és 30 éves). A férfiak közül nőtlenül agglegénykedett, majd házasodott egy-egy 30, 41 és 55 éves korában. Három 30 és két 31 éves férfi élt „vadházasságban". Egy 48 éves pedig 45 éves „hajadonnal" esküdött meg, miután 23 évig éltek szintén „vadházasságban". Találunk 1-2 évig vadházasságban, élettársi kapcsolatban lévő fiatalokat is: két 25 éves férfi élt így egy 17 és egy 19 éves lánnyal. Az élettársi viszonyban lévők száma ugyan meglehetősen csekély, mégis meglepő, hogy hosszabb ideig tolerálta viszonyukat az egyház. A lakosság mobil voltának következményének is értékelhetnénk ezt a viszonylagos türelmet, ha nem tudnánk, hogy közülük néhányan sok éven át voltak ilyen kapcsolatban a községben. A házasságon kívüli („nem egy ágyból való") törvénytelen gyerekek jó része éppen az utóbbiaktól való.

2. táblázat:

A házasodók kora (1855 – 1870)

Kor	Férfiak	Nők
16	-	8
17	1	13
18	5	36
19	9	24
20	7	18
21	13	3
22	33	5
23	15	3
24	10	5
25	6	8
26	5	3
27	4	2
28	-	1
29	2	2
30	9	1
31	2	1
32	4	1
33	3	1
34	-	3
35	3	-
36	1	1
37	2	1
38	2	-
39	2	-
40	-	3
41	4	-
42	-	-

43	1	2
44	2	3
45	1	2
46	1	-
47	1	1
48	1	1
49	-	1
50	1	1
51	1	-
52	-	-
53	1	-
54	1	-
55	1	-
56	-	-
57	1	-
62	1	-

A házasságkötések legérdekesebb sajátosságának tekinthetjük azt, hogy az exogám házasodás lényegében egy helyben történt. A feleségek egyötöde ugyan csanádalberti születésű, de a többieknél a házasfelek mindkét oldalról másutt születtek. Viszont ha szigorúan fogjuk fel az exogámiát, nem tekinthetjük annak, ugyanis a férjek és a feleségek jó része valóban nem ide való, de az e faluba kibocsátó környékbeli helységekből (Tótkomlós, Pitvaros, Nagylak) érkezett, s a férjek egy hányada ráadásul ezekben a helységek lévő lakóhelyükre vitték Csanádalbertiről a feleségüket. Ezért ezt a szituációt voltaképpen endogám házastársi kapcsolatként jellemezhetjük. Ezek közül sokan persze más helységekben, nem Tótkomlóson, Pitvarosan vagy Nagylakon születtek, ahonnan ezekre az említett településekre őseik, ill. kicsi körükben ők régebben vagy nemrégen költözhettek, s már ezekből települtek át Csanádalbertire. Vagyis ez esetekben valóban bestélhetünk exogám házasságkötésekről. Összeségében: az esküvők egy részében az exogámnak látszók voltaképpen endogám gyökerűek, míg másik részében valódi exogám kapcsolatról van szó. A vizsgált időszakban valódi endogám házasságkötések száma pedig még csekély (vagyis akik már mindkét oldalról Csanádalberti születtek). Csupán egy-két esetben fordult elő, hogy a férj nem e helységekben lakik (Nagymajlát, Nagybánhegyes). Szintén kisebb részt képeztek a Felvidékről közvetlenül jövő szlovákok és a betelepült magyarok házasságot kötő egyedei. Mivel a lakosok döntő többsége evangélikus volt, az a néhány más vallású nő vagy férfi szinte kivétel nélkül evangélikus házastárssal esküdött meg, és éppen a csanádalberti evangélikus templomban.

Az esküvőknek az éven belüli szakaszosságát is vizsgáltuk. Ezen a vidéken a 20. században már kevéssé lehetett érzékelni a lakodalmak csúcsidőit. A 19. század közepén – adataink szerint – Csanádalbertin még követték a környékbeli szlovákok szokásrendjét: főként az őszi betakarítás után rendezték a lakodalmakat. Kisebb arányban farsangkor, valamint pünkösd előtt zajlottak le (miként Békéscsabán, Tótkomlóson, Nagylakon – a nagyobb evangélikus helységekben).

Mivel 1850-től van adatunk az esküvők időpontjáról, az 1870-ig regisztrált 203 esküvőt figyelembe véve, hasonló kép alakul ki itt is (azonban 1855-től tudtuk a megelőző elemzésünkhöz szükséges adatokat az anyakönyvből kibányászni, ezért az eltérő szám): november hónapban 85, októberben 20, decemberben 16 esketés volt. Ezek szerint az esküvők közel kétharmada az év utolsó negyedében zajlott le. Farsangkor is szép számú esküvőt tartottak (januárban 25, februárban 24), a többi lényegében húsvét és pünkösd között bonyolódott le (áprilisban 11, májusban 10). A nyári hónapokban elenyésző a számuk (június: 3, július: 2, augusztus: 2, szeptember: 4). Jellemző, hogy a nagyböjt miatt márciusban egyetlen esküvőt sem tartottak meg. *Czinkotszky* Márton szerint is az esketéseket a nagyböjti és adventi időszakon kívül bonyolították le.[2]

3. táblázat:

Az esküvők havi bontásban (1850 – 1870)

Január:	25 esküvő
Február:	24
Március:	-
Április:	11
Május:	10
Június:	3
Július:	3
Augusztus	3
Szeptember	4
Október	20
November	85
December	16

A 19. században Békéscsabán, miként Tótkomlóson is a lakodalmak napja hagyományosan kedd és csütörtök volt. A 20. századeleji-közepi adatok szerint Csanádalbertin is főként e két nap volt szokásban, de előfordult vasárnap is, s e század második felében általánosabban szombaton zajlottak le.[3] Ez nem jelent újdonságot, mert a 19. században is majdnem rendszeresen ezt a két utóbbi napot is választották a faluban.

Kiválasztva néhány naptári évet azt lehetett megállapítani, hogy ugyan kedden és csütörtökön volt nagyobb számban esküvő, de ezeken kívül a hét bármelyik napján is megtartották. A környékbeli népi szabály a faluban nem érvényesült kizárólagosan.

Az első számbavett évben, 1850-ben a 7 esküvőből – melyet októberben és novemberben tartottak meg – két-két esküvő keddre és csütörtökre esett, egy-egy viszont szerdára, péntekre és szombatra. Az 1855. év utolsó negyedében, novemberben tartott házasságkötések közül egy vasárnapon (özvegypáros esküvője) és egy hétfőn lett lebonyolítva, kedden és csütörtökön egyszerre 3-3 esküvőt tartottak. Ugyanezen év december 1-én, szombaton viszont egyszerre hetet rendeztek, mivel az első adventi vasárnap december 2-án volt. A karácsony utáni csütörtökön és pénteken (december 27-28.) pedig egy-egy esküvő volt.

1856-ban már január 2-án, szerdán tartottak egy esküvőt, míg a farsangi időszakban kettő esküvőt szombaton és egyet szerdai napon (január 26, 30., február 5.). Utánuk ebben az évben már csak novemberben következtek esküvők, mégpedig egymás utáni napokon: vasárnap, hétfőn, kedden, csütörtökön (november 2 – 6). November 13-án és 27-én csütörtökön volt 3-3 esküvő, míg november 17-én hétfőn egy, november 22-én szombaton pedig 2 esküvő volt. Látszik az igyekezet, ugyanis advent első vasárnapja ebben az évben már november 30-ra esett. Az 1856. év utolsó esketését karácsony második napján, pénteken (december 26.) tartották.

Az 1857. év első negyedében mindössze két pár esküdött, mégpedig keddi napon (január 27., február 10.)

Megfigyelhető, hogy általában kedvelték a karácsony és az újév közti időszakot. 1850–70 között december 27 – 28 – 29 – 30-án összesen 9 esküvő volt. De kétszer előfordult vízkeresztkor (1851., 1859. január 6.) és egy alkalommal újév napján (1861. január 1.) is.

Az esküvők napjának széles skálája nemcsak arra mutat, hogy a különböző régiókból idetelepülők nem csupán igyekeztek saját szokásrendszerüket megőrizni, hanem arra is, hogy a viszonylag új helységben még nem állandósult olyan közösségi rend, úzus, amely hegemónná válhatott volna. Inkább uralkodott az egyéni akarat. Ez egyébként érthető is, mert az itteni lakosok állandó harcot vívtak a felsőbbséggel, kivált az uradalom tisztségviselőivel a királyi kamarával kötött kedvezőtlen szerződés miatt. S volt konfliktusuk a helyi pappal is.

Megjegyzendő, hogy noha a pénteket tradicionálisan szerencsétlenséget hozó kezdőnapnak hitték, az adatok tanúsága szerint többször szerepel esküvő napjaként.

Az özvegyek házasságkötése volt a legszabadabb: szinte mindegyik hónapban találkozunk esküvőjükkel, noha náluk dominánsabb helyett kapott a farsang. A korban közelálló testvérek (lány vagy fivér) esküvőit rendszerint egy napon bonyolították le. A kettős, hármas esketés a hagyományos időszakban majdnem mindegyik évben általános jellegű.

A faluban az első aranylakodalmat 1870. november 17-én ülték meg. A házaspár, Hudák Márton és Mlinárik Anna még szülőhelyükön, Tótkomlóson 1820-ban esküdött.

A következő aranylakodalmat csak negyedszázaddal később, 1896-ban tartották meg, ekkor Gombos János és Sziman Zsuzsanna ünnepelte házasságának 50. évfordulóját.

Ezek a ritkán rendezett ünnepségek tükrözik azt a szomorú valóságot, hogy nagyon kevés házaspár érhette meg ezt a jubileumot, mert miként a fentebb már bemutatott számok mutatják, viszonylag korán özvegyültek meg az emberek.

Sajnos nem állt módunkban, hogy az esküvők adatait a település alapítása évétől elemezzük. 1843/44-től 1850-ig nem volt anyakönyv, s 1855-ig is csak az esküvők tényét jegyezték le. Némely adat két évtizedre vonatkozik, mások viszont csupán másfél évtizedre. Emiatt elemzésünk nem egyenletes, hiszen hiányoztak a szükséges adatok. Mindennek ellenére úgy véljük, megfelelően mutattuk be a főbb esküvői szokásokat ebben a még meg nem állapodott településen, melyben a lakosok nagy fluktuációja mellett megnyilvánultak életük nehézségei, kivált jelzik ezeket a fiatalok rendkívül rövid élettartama, illetőleg a házastársak megdöbbentően gyakori elhalálozása. Világosan lehetett érzékeltetni, hogy milyen korban házasodtak (pl. a lányok jóval fiatalabb korban mentek férjhez, és nagyon hamar özvegyültek meg), s hogy milyen társadalmi és gazdasági feltételekkel házasodhattak.

Azok a tények pedig, hogy nem volt jelentős megkülönböztetés a partner kiválasztásában, arra is utalnak, hogy a formálódó, alakuló falusi társadalomban feltételezhetően szabadabb, „demokratikusabb" állapotban élhettek a fiatalok. Erre a szabadabb népi szokásrendre úgyszintén utal az is, hogy az esküvők napja nyilvánvalóan nem volt szigorúan betartva.

A lakosok mobilitása az 1870-es évek után lényegileg lecsökkent, a népesség állandósága a magyar-csehszlovák áttelepítésig (1946 – 47) megmaradt. Ez az utolsó viharos migráció viszont teljesen új helyzetet teremtett a község életében.

NOTE

[1] *Janecskó*, Ján: Svadobné zvyky v Čanádalberte. In: Národopis Slovákov v Maďarsku. Szerk: Anna Divičanová, Ondrej Krupa, Štefan Lami, János Manga. Budapest, 1975. 89 – 116.
Krupa, Ondrej: Poverový svet Slovákov v juhovýchodnom Maďarsku. Budapeš•, 1988. 92 – 103.

[2] *Czinkotszky,* Martin: Dejepis osady Čanád-Alberti nynejssich jeji pomerů, Budapest, 1884. 27 – 30.

[3] a/ *Krupa* András: Evangélikus egyházi anyakönyvek tanúsága Csanádalberti első telepeseiről (1844 – 1870). In. Határjáró. Tanulmányok Juhász Antal köszöntésére. Szerk.: Bárkányi Ildikó – Fodor Ferenc. Szeged, 2005. 219 – 233.
b/A másik talumány címe azonos a fentivel, szélesebb spektrumú tartalommal és részletesebb dokumentációval. Kézirat. 2005. 64 oldal

DATE DESPRE CĂSĂTORTIE ȘI OBICEIURI MATRIMONIALE LA PRIMII COLONIȘTI SLOVACI DIN CSANÁDALBERTI

Rezumat

Comuna Csanádalberti a fost fondată de camera regală în perioada 1843-1844, pentru a se cultiva aici tutun.Coloniștii au sosit din peste 90 de comune,însă aproape în întregime au fost evanghelici.Majoritatea au venit din Tótkomlós, Pitvaros, Nădlac dar și din Slovacia actuală.

Comunitatea din Csanádalberti a devenit independentă de biserica mamă în 1850 însă matricolele de cununii datează doar din 1855 iar prima perioadă se încheie în 1870, încât am considerat că din cercetarea acestui interval putem trage anumite concluzii.

Conform matricolei, i mediat după întemeierea localității aici s-au mutat oameni însurați. Deși numărul nașterilor a fost mare, puțini din cei născuți au ajuns la maturitate iar mulți tineri nu s-au mai căsătorit în comună, pentru că au plecat la lucru în altă parte.De asemenea numărul căsătoriilor a fost influențat și de diverse epidemii.

Un prim aspect pe care l-am urmărit privea alegerile făcute de soți.Am constatat că în general soții s-au străduit să-și ia soții din același loc de unde erau și ei.De exemplu din 64 de soți originari din Tótkomlós, 30 și-au ales soții din acestă localitate.Totuși au fost și cazuri, precum cele din Nădlac, în care soții și-au căutat neveste în alte comune.

Matricolele dovedesc prin urmare că în această perioadă la încheierea căsătoriei s-a ținea seama de locul de origine și de înrudire.

Următorul aspect analizat a fost cel legat de situația materială a perechii care se căsătorea.

De obicei cel care se ocupa de grădinărit își lua soție dintr-o familie de grădinari, meseriașii din localitate se însurau cu fete de meseriași, fiica pastorului evanghelic s-a măritat cu un administrator de moșie.

Am înregistrat însă și excepții precum cele în care unii grădinari, din cauza sărăciei se căsătoreau cu slujnice, la fel de sărace.

Un alt aspect care ne-a interesat este cel al vârstei la care se încheiau căsătoriile în Csanádalberti.Potrivit matricolei, bărbații se căsătoreau între vârsta de 17-25 de ani, fetele între 16-20.

Cât privește femeile văduve, aceasta apar căsătorinde-se a doua oară între 21-24-25 ani iar primul bărbat văduv din Csanádalberti la vârsta de 26 de ani.

De altfel de la aceste vârste începând în sat se căsătoresc doar văduvii și văduvele.Pe lângă acestea mai existau și concubinajele, căsătoriile „sălbatice”,tolerate de biserica locală.

În ceea ce privește perioada nunților, majoritatea lor erau ținute iarna, după recoltă, mai puține în perioada carnavalului sau înainte de Rusalii.În schimb vara erau foarte puține.De asemenea, cu toate că erau evanghelici, slovacii din Csanádalberti n-au ținut nunți în Postul Crăciunului sau în Postul Mare.

Ziua aleasă pentru nuntă a fost de obicei martea sau joia, mai rar duminica.Albia de la începutul secolului XX nunțile au fost mutate sâmbăta sau chiar în alte zile.

Dacă în familie erau frați, surori de vârstă apropiată, nunțile lor au fost ținute împreună.

Rar s-au sărbătorit nunți de aur, adică 50 de ani de căsătorie, doar una în 1870 și una în 1896, și asta pentru că puțini ajungeau la această vârstă.Din cauza condițiilor grele de viață slovacii din Csanádalberti mureau repede, încât fetele căsătorite devreme rămâneau văduve devreme.

Faptul că în încheierea căsătoriilor s-a ținut mai puțin seama de situația socială a soțului/soției demonstrează că, pentru acestă comunitate rurală în formare, alcătuită în cea mai mare parte din oameni săraci, originea comună, cu posibilități de dezvoltare a unor rețele de într-ajutorare a fost mai importantă decât starea materială.

NOTES ABOUT TRADITIONAL WEDDING CEREMONY FOR SLOVAK COLONISTS IN CSANADALBERTI

Summary

The Slovak population who set up the locality Csanadalberti in 1843 came from surroundings and from nowadays Slovakia.

The research mentioned that in order to get married, the couples were supposed to have their origin in the locality. And this fact was considered more important than the dowry.

Another interesting practice for this community was to join in marriage couples who had the same jobs. In conclusion the research show that the death rate was high for men because of the poverty and the women became widows at a very early age. But the Church was very indulgent with the concubines due to this high death rate.

DUPĂ ȘAIZECI DE ANI...

Pavel Rozkoš, Bratislava(SK)

Tendințele de globalizare și problema existenței, supraviețuirii etniilor, reprezintă două fenomene care se contrazic între ele atât pe plan formal, cât și în esența lor.

În acest context general, ne propunem să aruncăm o privire mai largă asupra etniei slovace din România. Deși, în planul general, minoritatea etnică slovacă din România constituie un subiect oarecum periferic, totuși, de-a lungul anilor, i s-a acordat o atenție destul de mare, mai cu seamă din partea câtorva intelectuali, care au provenit din sânul acestei etnii.[1]

Pentru specialiști (etnografi, dialectologi, sociologi ș. a.) este îndeobște cunoscut că slovacii din România se împart în cel puțin două grupări distincte. Un prim grup este reprezentat de așa-numiții *slovacii bihoreni* (localitățile Budoi, Șinteu - din județul Bihor, Făget, - din județul Sălaj, ș. a.), care sunt numeric mai mulți, sunt de confesiune romano-catolică și sunt vorbitori ai unor graiuri slovace mixte, în care predomină elementele fonetice, morfologice și lexicale specifice graiurilor slovace răsăritene și în mai mică măsură elementele fonetice, morfologice și lexicale, specifice graiurilor slovace de tip central[2].

Al doilea grup este alcătuit din slovacii din zona Aradului și din Banatul Românesc (Nădlac, Mocrea, Țipar – din județul Arad, Butin, Vucova, Brestovăț, Teș – din județul Timiș ș. a.),care sunt numeric mai puțini, sunt de confesiune evanghelică Lutherană[3] și sunt vorbitori ai unor graiuri slovace de tip central[4], ce constituie – de fapt – baza de codificare a limbi slovace literare contemporane[5]. În plus din punct de vedere economic, cultural, intelectual, acești slovaci sunt mult superiori celor din Bihor[6].

Odinioară au existat în România și alte grupuri: slovacii din Maramureș (Huta Certeza ș. a.)[7], din Bucovina de sud (Poiana Micului)[8] și din Scăiuș (județul Caraș-Severin), însă, în timp, au fost asimilați de populația majoritară din jur.[9]

Așa după cum a mai fost arătat și cu alte ocazii[10], ca etnie, slovacii din România, trebuie abordați într-un context central-european mai larg, deoarece, până în anii 1918-1920, până la destrămarea Imperiului Austro-Ungar și la semnarea tratatului de la Trianon, ei au aparținut unuia și aceluiași stat, ca și Slovacii din Voivodina de azi sau ca și Slovacii din Ungaria de azi[11].

Începând cu finele secolul al XVII-lea și mai departe în cursul secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea, acești slovaci au început să plece din Ținuturile de Sus ale Slovaciei muntoase, din motive economice, politice, religioase ș. a.

Condițiile de viață în regiunile colinare și muntoase ale Slovaciei au fost foarte grele, majoritatea populației sărace având statut de iobagi și fiind crunt exploatați de către moșierii străini. Una din formele de a scăpa din această situație grea era fuga de la moșie și plecarea cât mai departe, în căutarea unui trai mai ușor[12].

La aceasta situație s-a adăugat și prigoana religioasă, în contextul procesului de recatoligizare a populației protestante din regiunile respective ale Europei Centrale.[13]

Probabil așa se explică și faptul că slovacii din Ținutul de Jos (sud-vestul Ungariei de azi, partea vestică a României de azi – zona Aradului, Banatul Românesc - precum și o parte a Voivodinei din Serbia de azi) sunt de confesiune evanghelică lutherană[14] Indiferent de motive, acești slovaci au parcurs peste o mie de kilometri de drum, pentru a ajunge în localitățile în care trăiesc azi.

În sfârșit, evenimente importante s-au petrecut cu etnia slovacă, în general, în toată partea central-europeană a Europei de după cel de-al doilea război mondial.

Astfel, Slovacia ca țară, care a ieșit în final victorioasă în acest război, și-a exprimat dorința de a i se întoarce acasă cele peste două milioane de slovaci din străinătate[15]. Și a venit cu lozinci foarte ademenitoare, cum ar fi că *"patria-mamă își cheamă la sânul său fiii rătăciți prin Europa și prin întreaga lume"*.

Rezultatul a fost că între Slovacia și cele câteva țări europene, în care trăiau slovaci, s-au încheiat acorduri bilaterale cu privire la repatrierea populației slovace în Slovacia. Printre aceste țări, alături de România și Iugoslavia, se aflau Ungaria și Bulgaria. Cu slovacii din Bulgaria lucrurile au fost mai simple, deoarece aceștia au ajuns în țara respectivă mult mai târziu, spre finele secolului al XIX-lea sau abia la începutul celui de-al XX-lea. Lucrurile au stat mult mai complex cu slovacii din fosta Iugoslavie, deoarece guvernul acestei țări a tărăgănat multă vreme semnarea convenției bilaterale stabilite, așa că foarte mulți slovaci din această zonă balcanică au venit foarte des în Slovacia pe cont propriu și fără forme legale de repatriere[16]. Cu Ungaria s-a ajuns la o înțelegere bilaterală între cele două țări ca să se facă un schimb de populație: etnicii slovaci din Ungaria să vină în Slovacia și un număr aproximativ egal de etnici maghiari din partea sudică a Slovaciei să mergă în Ungaria.[17] Cu România nu s-a încheiat înțelegerea bilaterală de schimb de populație, deoarece în Slovacia trăiau foarte puțini Români, așa că s-a căzut de acord să se repatrieze din România în Slovacia un număr de aproximativ 25 – 30 de mii de etnici slovaci. Această repatriere a început pe la jumătatea anului 1947 și a durat până la începutul anului 1949. În cadrul celor peste treizeci de transporturi, cu trenuri speciale, au venit din diferitele regiuni ale României (Banat, Arad, Bihor, Maramureș, Bucovina de sud) peste douăzeci de mii de etnici slovaci.

Soarta acestor repatriați, ajunși în Slovacia imediat după terminarea celui de-al doilea război mondial, va constitui tema prezentului material, deoarece acești slovaci în patria lor mamă n-au găsit condițiile pe care le așteptau.

De la bun început trebuie spus că, ajunși în Ceho-Slovacia, nu li s-a acordat, nici pe departe ceea ce li s-a promis în România în timpul mobilizării lor în vederea repatrierii .Și aceasta pentru că, s-au urmărit mai mult interesele economice ale Ceho-Slovaciei de atunci, decât promisiunile făcute de comisia de repatriere înainte de a porni la drum.

În aceeași ordine de idei, trebuie subliniat faptul că în fosta Ceho-Slovacie după cel de-al doilea război mondial a avut loc o masivă deportare a populației germane și maghiare din această țară, populație care – în multe cazuri concrete - a colaborat cu Germania fascistă și cu Ungaria Hortistă în timpul războiului și deoarece țările respective au fost învinse în acel război, această colaborare cu dușmanul a venit ca o pedeapsă colectivă.Însă, din cauza celor care au colaborat cu armatele dușmane, au fost pedepsiți și mulți oameni nevinovați[18] .

În multe cazuri, slovacii din Romînia, fiind în general vorba de oameni simpli, foști agricultori pe câmpiile întinse ale Banatului și ale Aradului, nici nu au știut cu exactitate, unde anume au ajuns în Ceho-Slovacia. Astfel, celor mai mulți li s-au repartizat case rămase după nemții deportați în Germania din regiunea Sudeților, de la granița cu Germania sau din sudul Moraviei de la granița cu Austria. Inițial slovacii, osteniți după un drum destul de lung și extrem de obositor, ajunși la destinație, au fost mulțumiți, fiindcă – fiind niște oameni simpli, destul de săraci – în multe cazuri au primit mult mai mult decât au lăsat acasă în România. Însă trezirea la realitate a venit repede.[19] Mulți dintre noii veniți, de obicei pe la miezul nopții, au primit vizite neașteptate și nedorite. Astfel, foștii proprietari ai caselor, nemții de peste graniță, au început să vină cu topoare și cu cuțite în mână și cu amenințări, că dacă coloniștii nu părăsesc casa respectivă în câteva zile, sâmbăta la miezul nopții vor fi omorâți[20]. Normal că asemenea vizite i-au speriat pe cei ce se aflau în casele străine și de aceea s-au plâns la autoritățile locale, dar inutil. Plecarea de la locul unde au fost colonizați a fost multă vreme categoric interzisă.

Din povestirile altor coloniști slovaci, în regiunile părăsite de nemți au fost și cazuri mai puțin grave, uneori destul de hazlii. Foștii proprietari ai caselor părăsite au venit, noaptea,și au stat de vorbă cu noii locatari, convenind ca aceștia să nu facă – pe cât posibil - distrugeni în casă, în speranță că se vor întoarce în curând acasă. În alte cazuri, tot noaptea, nemții au mers cu noii locatari în grădină și au săpat acolo, în locul știut, pentru a scoate de unde au îngropat la plecare un butoi cu murături ori varză, o ladă cu bucăți de slănină ori carne afumată, niște vin sau țuică de casă în stilcle sau damigene[21]. În asemenea situații – să le zicem mai fericite –întâlnirea dintre foștii proprietari și noii locatari nu a fost una conflictuală, fiecare așteptând să vadă ce le va aduce viitorul imediat.

Veștiele despre aceste întâmplări s-au răspândit repede la Nădlac, la Țipar, la Butin și Vucova printre următorii potențiali coloniștii slovaci, încât cei pregătiți deja de plecare au început să se împotrivească repatrierii.[22]

Pentru unii însă a fost prea târziu. Bagajele lor au fost transportate deja la cea mai apropiată gară de tren, încărcate în vagoane, încât cale de întoarcere nu a mai existat, numai în eventualitatea de a renunța la toată agoniseala de o viață. Și au fost asemenea cazuri.

Mult mai multe însă au fost cazurile cei lămuriți, înscriși și încărcați în vagoane care au pornit la drum, tot așa în necunoscut, spre orașele Cheb ori Aš, dintre cele mai vestice din Cehia.

Pentru ca repatriații să nu coboare din tren, garniturile acestea au mers prin localități mai puțin cunoscute, deseori noaptea și cu vagoanele încuiate. În felul acesta, mulți slovaci din România au ajuns în Ceho-Slovacia în localități unde,dacă ar fi fost dinainte mai bine și corect informați, nu s-ar fi încumetat să plece la drum.

Primirea colonișlor slovaci din România în regiunile vestice și cele sudice ale Cehiei de astăzi, nu a fost una festivă sau caldă nici din partea populației cehe autohtone. În legătură cu coloniștii din România aceștea foloseau denumiri peiorative, cea mai jignitoare fiind aceea de "*țigani din România*". Într-o atare situație, nemulțumirile coloniștilor și desele reclamații sau plângeri către organele puterii de stat locale au început să se înmulțească[23] . Dar ele nu au fost luate în considerare.

În această situație de neinvidiat, cei mai mulți dintre slovaci repatriați au încercat să se apropie, să se asemene tot mai mult cu populația cehă în mijlocul căreia a ajuns, să vorbească la fel ca aceștia, să se îmbrace și să se comporte ca aceștia, cu alte cuvinte, slovaci repatriați din România au început treptat, dar sigur, să se asimileze.

Au existat însă și slovaci din cei ajunși în regiunea Sudeților, care, având un orizont mai larg și un sentiment al identității etnice mai dezvoltat, au început tot mai mult să dorească să părăsească aceste locuri neprimitoare, neospitaliere, și să ajungă, acolo unde *"mama își cheamă la sânul său copiii rătăciți prin lume"*, adică în Slovacia. Și, de vreme ce mișcarea populației dintr-o zonă în alta era limitată iar plecarea definitivă aproape interzisă și pedepsită, oamenii au căutat forme și căi ocolitoare de a-și rezolva situația de familie. Unii au născocit varianta de a-și trimite nevestele în vizită la neamurile în Slovacia, care neveste de acolo din Slovacia nu s-au mai întors timp de câteva săptămâni, luni sau chiar ani. Și atunci, bărbații, amenințând cu divorțul[24] , ceea ce era împotriva "moralei socialiste", au plecat până la urmă și ei după neveste. Așa au ajuns numeroase familii și la Bratislava, și la Banská Bystrica, chiar și în partea răsăriteană a Slovaciei, la Košice, Prešov și alte orașe.

Situația însă nu s-a schimbat prea mult nici după mutarea slovacilor în Slovacia. Aceasta, în bună măsură, și datorită mentalității generale a băștinașilor față de noii veniți.

O fi fost frica, o fi fost neîncrederea față de noi veniți, o fi fost aceasta o formă de conservare față de aceștia?!

În orice caz slovacii băștinași au fost rezervați față de slovacii veniți din alte țări.

Situația a fost una generală, frecventă și la alte popoare pe continentul nostru european. Nemții continuă să rămână în conștiința localnicilor germani ca „români", chiar dacă nu întotdeauna se simte în aceste denumiri nuanțe peiorative.

Întorcându-ne la slovacii noștri, repatriați în anii 1947-1949 din Romînia în fosta Ceho-Slovacie viața lor a fost în continuare destul de tensionată și în perioadele următoare, în anii șaptezeci-optzeci ai veacului al XX-lea. Deși n-au mai fost restricții în mișcarea de populație, multe familii - din motive economice –n-au putut să plece dintr-un loc în altul și s-o ia de la început cu toate.Mai mult, după ce bătrânii au plecat dintre cei vii, copiii și nepoții au început să accepte situația .Mulți s-au obișnuit cu mediul în care s-au trezit, în care unii s-au născut, în care au trăit ani de zile, încât nu au mai plecat nicăieri.

Multe mărturii mișcătoare despre soarta slovacilor repatriați în anii 1947 și 1948 din România în Ceho-Slovacia le-am aflat de-a lungul anilor șaizeci și șaptezeci ai secolului trecut, când unii dintre cei plecați au început să-și viziteze neamurile, prietenii și vecinii din România, care au rămas pe loc.

Abia cu această ocazie s-au aflat, în detaliu, situația repatriaților în Ceho-Slovacia de atunci. Bunăoară, când a venit în vizită la neamurile de la Nădlac un bătrânel[25] , după ce și-a plâns amarul la mormintele moșilor-strămoșilor din cimitirul evanghelic lutheran slovac, după ce a gustat din aromele cunoscuților câmați de Nădlac și a băut câteva păhărele de pălincă de casă de la Nădlac, cu lacrimi în ochi, s-a confesat așa: *"Vezi, fiule! Noi aici, în România asta hulită de multă lume, putem acum să vorbim așa frumos, slovăcește... Ca pe vremuri... Duminica trecută la biserică am cântat tot slovăcește ca pe vremuri. Și preotul tot slovăcește a ținut toată predica... Iar acolo la noi acasă... trebuie să vorbin și să ascultăm peste tot o altă limbă"* [26] .

Abia după mulți-mulți ani a fost înțeles mai bine tâlcul acestor cuvinte.

Începând cu anii șaizeci-șaptezeci ai veacului al XX-lea, dar mai cu seamă după anul 1989, la slovacii repatriați în Ceho-Slovacia în anii 1947-1948, se vor alătura alte grupuri de slovaci din România, care în diferite împrejurări (de muncă în cadrul fabricii de prelucrare a lemnului și de mobilă din Zvolen, vizite la neamuri și prieteni, studii la diferite școli medii și facultăți)vor rămâne definitiv în Slovacia. Prin aceasta, situația slovacilor proveniți din România capătă noi dimensiuni și primește noi valențe. Astăzi slovacii din România pot fi întâlniți în aproape toate orașele mai importante ale Slovaciei.

Însă din cauza acestei împrăștieri pe întreg teritoriu Slovaciei, al Moraviei și Boemiei din Repblica Cehia, se poate spune că, în multe cazuri, s-a rupt legătura firească a grupului (de familie, de rudenie sau de prietenie) caracteristică în trecut pentru acești slovaci.

De asemenea, neexistând școli în limba maternă nici în Moravia, nici în Cehia, formarea intelectualității proprii a fost aici îngreunată.

Așa se explică, bunăoară, și în zilele noastre, când situația s-a schimbat în mod radical atât în Romînia, cât și în Slovacia și

Cehia,faptul că numărul absolvenților de liceu în cazul slovacilor din România față de numărul absolvenților din rândul celor care provin din familiile repatriate în anii patruzeci ai veacului trecut în fosta Ceho-Slovacie, este net în favoarea slovacilor din România.

Și fiindcă toți acești slovaci plecați din România, care își au rădăcinile adânc înfipte în pământurile mânoase din Câmpia Mureșului sau din Câmpia Banatului sau în stâncile, nu prea înalte, din Munții Plopișului, se simt uniți prin proveniență, ei s-au organizat în patria mamă în mici grupuri de interese . Au fost inființate astfel *Societatea Slovacilor din România în Slovacia, Grupul tineretului studențesc, Societatea Bihorenilor din România în Slovacia, Clubul seniorilor proveniți din România, Grupul Slovacilor din Poiana Micului, Societatea de prietenie slovaco-română din Bratislava* și multe altele.

Activitatea acestor asociații este variată, însă – din păcate –adeseori destul de limitată. Cei mai în vârsă nu mai au forță suficientă, mulți nu mai au timp pentru aceste activități, iar tinerii sunt tot mai mult interesați de comerț sau afaceri, în detrimentul activităților culturale. Dar chiar și în aceste condiții oamenii se cunosc între ei, se ajută, se consultă – pe cât posibil – între ei. Și acest lucru este unul pozitiv.

Dacă în trecut mai mulți slovaci repatriați în Slovacia după cel de-al doilea război mondial au făcut o frumoasă carieră militară sau una politică, nu același lucru se poate spune despre cei care trăiesc acolo în prezent, când interesul tineretului pentru politică și armată scade tot mai mult.

În încheiere, putem spune că buna intenție de la început a reprezentanților oficiali slovaci din fosta Ceho-Slovacie de a-și repatria concetățenii slovaci din Ținutul de Jos, și-a atins scopul doar parțial și numai dintr-un anumit punct de vedere, și anume, cel economic.

Regiunile vestice și sudice ale Cehiei de astăzi au primit forță de muncă ieftină, puțin pretențioasă - fiindcă slovacii din Nădlac ori din Mocrea, Butin, Vucova sau cei bihoreni din Budoi, Șinteu, Făget ș. a. – au fost întotdeauna, și sunt și astăzi extrem de harnici. Însă nu li s-au deschis aici școli în limba lor maternă, așa cum le-au avut în România, nu li s-au creat posibilități de a se organiza pe plan religios în limba lor maternă, așa cum erau organizați la Nădlac, Țipar, Vucova, Butin ori în Bihor. În consecință, cei care azi mai supraviețuiesc dintre aceia care, acum șaizeci de ani, au fost copii mici sau tineri, astăzi nu mai sunt slovaci decât poate pe plan spiritual, deoarece nici ei și nici descendenții lor nu mai cunosc limba slovacă și nu mai vorbesc această limbă ca limbă maternă[27] .

În schimb, slovacii care au rămas în România(la Nădlac, Vucova, Butin, Budoi, Șinteu, Făget ș. a .) cu mici excepții, până în zilele noastre și-au păstrat identitatea slovacă și sperăm că și-o vor păstra încă multe generații de acum înainte. Fiindcă o cunoscută zicală de a noastră spune *„bine că sângele apa nu se face*”...

NOTE

[1] V., de ex., Silvia NIȚĂ-ARMAȘ, *Graiul slovac din localitățile Nădlac, Semlac (județul Arad), Butin, Vucova, Șemlacu-Mare (județul Timiș). Monografie.*(Teza de doctorat), suținută în anul 1969 la Universitatea din București; Gr. BENEDEK, *Sistemul fonetico-fonologic al graiurilor slovace din județele Bihor și Sălaj.* (Teza de doctorat), susținută în anul 1971 la Universitatea "Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca; Gr. BENEDEK, *Slovenské nárečia v stoliciach Sălaj a Bihor* [Graiurile slovace din județele Sălaj și Bihor], Matica Slovenská, Martin, 1983; P. ROZKOŠ, *Graiul și folclorul Slovacilor din Mocrea, Țipar, Brestovăț și Teș.* (Teza de doctorat), susținută cu succes în anul 1973 la Universitatea din București; A. TĂNĂSESCU,*Caracteristicile declinării substantivelor din graiul Slovacilor de la Marca-Huta și Zăuani-Băi, județul Sălaj,* in

“Romanoslavica” XIV, București, 1967; R. URBAN, *Čechoslováci v Rumunsku* [Cehoslovacii în România], București, 1930; ș. a.

[2] v., de ex., Gr. BENEDEK, *Slovenské nárečia....;* A. TĂNĂSESCU, *op. cit.;* P. ROZKOŠ, *Slovenské bihorské nárečia v Rumunsku* [Graiurile slovace bihorene din România], in “Variácie”, IX, București, 1987;

[3] V., de ex., O. PETKOVSKÝ, *Evanjelický cirkevný zbor v Nadlaku a dolnozemskí Slováci v prvých desatročiach po dostahovaní* [Comunitatea bisericească evanghelică din Nădlac și Slovacii din Ținutul de Jos în primele decenii de după colonizare], in vol. *200 rokov života Slovákov v Nadlaku,* Vydavateľstvo “Ivan Krasko”, Nadlak, 2003; I. KISS - D. VANKO, *Štúdium slovenských evanjelických farárov z Rumunska na evanjelických teologických školách na Slovensku* [Studiile preoților evanghelici slovaci din Nădlac la facultățile teologice din Slovacia], in vol. *200 rokov života Slovákov v Nadlaku,* Vydavateľstvo „Ivan Krasko“, Nadlak, 2003;

[4] V., de ex., Silvia NIȚĂ-ARMAȘ, *op. cit.;* P. ROZKOS, *Graiul și folclorul...;* P. ROZKOŠ, *Stredoslovenské nárečia na území Rumunska*; [Graiurile slovace de tip central pe teritoriul României], in „Variácie“ VII, București, 1985.

[5] V., de ex., E. PAULINY, J. RUZIČKA, J. ŠTOLC, *Slovenská gramatika* [Graamatica limbii slovace], ed. a 5-a, Bratislava, 1968.

[6] V., de ex., R. HOLEC, *Ľudová banka v Nadlaku pred prvou svetovou vojnou* [Banca populară din Nădlac înaintea celui de-al doilea război mondial], in vol. *200 rokov života Slovákov v Nadlaku,* Vydavateľstvo „Ivan Krasko“, Nadlak, 2003; J. PORUBSKÝ, *Vývoj vztahu k vzdelanosti u Slovákov v Nadlaku v priebehu predošlých 200 rokov* [Dezvoltarea atitudinii față de instrucție la Slovacii Nădlăcani de-a lungul celor 200 de ani care au trecut], in vol. *200 rokov života Slovákov v Nadlaku,* Vydavateľstvo „Ivan Krasko“, Nadlak, 2003; P. ROZKOŠ, *Stredoslovenské nárečia...;* O. ŠTEFANKO, *Aspekty národného a politického myslenia nadlackých Slovákov s dôrazom na prvú polovicu 20. storočia* [Aspecte ale gândirii naționale și politice la Slovacii Nădlăcani cu accentuarea asupra primei jumătăți a secolului al XX-le], in vol. *200 rokov života Slovákov v Nadlaku,* Vydavateľstvo „Ivan Krasko“, Nadlak, 2003; P. ROZKOŠ, *Z hláskoslovia slovenského nárečia obce Butín v Rumunsku* [Aspectele fonetice ale graiului slovac al satului Butin din România], in vol. “Slováci v zahraničí”, 2, Matica Slovenská, Martin, 1974; ș. a.

[7] V. P. DANCU, *Colonizarea Slovacilor în comitatele Satu Mare, Ugocea și Maramureș din secolul XVII și începutul secolului XIX –*

Kolonizovanie Slovákov do Satmárskej, Ugočskej a Marmarošskej župy v 18.. a začiatkom 19. storočia, Nadlak, 1997.

[8] V. J. JURAŠEK, *Retrospektíva Slovákov v Poiana Micului* [Retrospectiva Slovacilor din Poiana Micului], Vydavateľstvo „Ivan Krasko", Nadlak, 2005.

[9] V., napr., P. ROZKOŠ, *Folkloristické a etnografické výskumy medzi Slovákmi v Rumunsku* [Cercetări folcloristice și etnografice printre Slovacii din România], in Nemzetkozi néprajzi nemzetiségkutató konferencia eloadás. Ujváry Zoltán, Kozremukudś´vel szerkesztete, Eperjassy Erno – Krupa András, Békéscsaba – Debrecen, 1991; P. ROZKOŠ, Slováci v Banáte [Slovacii din Banat], in "Naše snahy", III, Nr. 11-12, București, 1992; P. DANCU, loc. cit.; J. JURAŠEK, loc. cit.

[10] V., napr., J. SIRÁCKY, *Stahovanie Slovákov na Dolnú zem v 18. a 19. storočí* [Migrarea Slovacilor spre Ținutul de Jos în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea], Bratislava, 1966; P. P. DOVÁL, *Problém presídľovania Slovákov z Juhoslávie, Rumunska a Bulharska z hľadiska národno-sociálneho* [Problema repatrierii Slovacilor din Iugoslavia , România și Bulgaria din punct de vedere naționalo-social], Bratislava, 1947; M. KRAJČOVIČ, *Remigrácia Slovákov z Rumunska a Dolnej zeme po roku 1918 a po roku 1945* [Reemigrarea Slovacilor din România și din Ținutul de jos de după anul 1918 și de după anul 1945], in vol. *Slováci v Rumunsku,* Bratislava, 1995; Š. ZELENÁK, *K niektorým problémom reemigrácie Slovákov po druhej svetovej vojne* [Cu privire la unele probleme legate de reemigrarea Slovacilor de după cel de-al doilea război mondial], in vol. *Konečne doma,* Bratislava, 2000; J. JANČOVIC, *Slováci – kolonisti z Dolnej zeme usadení v medzivojnovom období na ju•nom Slovensku* [Slovacii – coloniștii din Ținutul de Jos în perioada interbelică pe teritoriul Slovaciei de sud], in „Slováci v zahraničí", 15, Martin, 1989; P. ROZKOŠ, *Súčasná spisovná slovenčina a dolnozemské slovenské nárečia*, [Limba slovacă literară contemporană și graiurile slovace din Ținutul de Jos], in anexa revistei „Dolnozemsky Slovak", I, nr. 3, Bratislava, 1996; ș. a.

[11] V., de ex., *Dejiny Slovenska* [Istoria Slovaciei], vol. I, Bratislava, 1061; J. ŠTOLC, *Nárečie troch slovenských ostrovov v v Maďarsku* [Graiul celor trei insule lingvistice slovace din Ungaria], Bratislava, 1949; J. SIRÁCKY, *loc. cit.;* P- ONDRUS, *Stredoslovenskénárečia v Maďarskej ľudovej republike* R. URBAN, *loc. cit.;* Gr. BENEDEK, *Slovenské nárečia...;* P: ROZKOŠ, *Stredoslovenské nárečia...*; ș. a.

[12] Vezi tot *Dejiny Slovenska, loc. cit.*

[13] V. tot *Dejiny Slovenska, loc. cit.*.

[14] V., de ex., R. URBAN, *loc. cit.;* O. PETKOVSKY, *op. cit;* P. ROZKOŠ, *Stredoslovenské nárečia...;* J. Fábry, *ADAM VEREŠ. Prvý biskup evanjelickej a. v. cirkvi* v Juhoslávii [ADAM VEREȘ. Primul episcop evanghelic de c. a. din Iugoslavia], in vol. „Ročenka Spolku Slovákov z Juhoslávie“, Nr. 2, Bratislava, 2003.

[15] P. P.DOVAL, *loc. cit.;* R. KRAJČOVIČ, *op. cit.;* M. HLOŠKA, *K problematike reemigrácie Slovákov z Rumunska* [Cu privire la problemele reemigrării Slovacilor din România], in vol. *Slováci z Rumunska,* Bratislava, 1995

[16] V., de ex., Gr. BENEDEK, *Slovenské nárečia...*

[17] V. detaliat la S. JOVANKOVIČ, *K problematike reemigrácie Slovákov z Juhoslávie do Českoslovemnska v rokoch 1945-1948* [Cu privire la problemele reemigrării Slovacilor din Iugoslavia în Ceho-Slovacia în anii 1945-1948], in vol. *Konečne doma,* Bratislava, 2000.

[18] V., de ex., R. KRAJČOVIČ, *loc. cit.*

[19] V., de ex., și M. HLOSKA, *loc. cit.*

[20] A povestit Jano Ďuriš – Krčka din Aš.

[21] Idem, *ibidem.*

[22] Așa a fost și cazul familiei Klepčok din Vucova, care până la urmă nu a mai plecat, trăind și azi cu familia la Vucova de lângă Chevereșul Mare.

[23] V., de ex., NOSKOVÁ, Helena, *Diferenciace osídleneckých skupin v západočeských pohraničných okresech* [Diferențierea grupurilor de coloniști din raioanele de la graniță ale Cehiei și Moraviei], in vol. *Osídlovaní pohraničnných Čech a Moravy po rocech 1945,* Sobotín, 1984.

[24] A povestit Zuza Dovická, originară din Peregul Mare, care a plecat în Slovacia din comuna Semlac, județul Arad.

[25] V., de ex., NOSKOVÁ, Helena, *Diferenciace osídleneckých skupin v západočeských pohraničných okresech* [Diferențierea grupurilor de coloniști din raioanele de la graniță ale Cehiei și Moraviei], in vol. *Osídlovaní pohraničnných Čech a Moravy po rocech 1945,* Sobotín, 1984.

[27] Referitor la acest fenomen v., de ex., NOSKOVÁ, Helena, *K niektorým otázkam výskumu integrácie a postupujúcej asimilácie slovenských regionálnych a reemigračných skupín (na príkladoch troch západočekých okresov)* [Referitor la unele probleme de cercetare a integrării și asimilării

treptate a grupurilor regionale și de reemigrare (pe baza exemplelor din trei raioane ale Cehiei de vest)], in „Slováci v zahraničí", 13, Martin, 1987; J. VACULÍK, *K reemigracii Slováku z Rumunska v pohraničí českých zemí v letech 1946-1949* [Cu privire la reemigrarea Slovacilor din România pe pământurile cehe de la graniță în anii 1946-1949, in „Slováci v zahraničí", 13, Martin, 1987.

AFTER SIXTY YEARS

Summary

This study refers to the problems of repatriated Slovaks to their homeland between the World Wars and during 1947-1948, as well as of those remained in the adoptive country. The massive repatriations affected mainly the poor Slovak families from Yugoslavia, Romania and Hungary. Because of the economical interests of that time Czechoslovakia, lots of the repatriated people were not moved back to Slovakia, but to Sudeten border area with Germany and to Moravia, another border area with Austria. In those places they did not find proper conditions to preserve their traditions. They did not have schools for their children in their mother-language and the religious service was not performed in their native language.

More of it, few families were able to leave and move to South-Slovakia; consequently nowadays most of the repatriated people are no longer considered Slovaks at their origin.

Other groups were added to these repatriations after 1989, when people were free to leave for work or studies, so that we can speak of a compact group of Slovaks arrived from Romania.

The Slovaks who remained in Romania at Nadlac, in Bihor area, or in Banat villages like Vucova, etc. are trying to preserve their original traditions.

ÎNTRE A PLECA ȘI A RĂMÂNE: DILEMELE SUPRAVIEȚUIRII

Sînziana Preda

Într-o lume care și-a făurit globalizarea ca pe o nouă religie, identificarea enclavelor – fie că facem referire la cele etnice, religioase sau de altă natură – se realizează cu tot mai mare dificultate. Succedându-se ca o avalanșă (în privința numărului, rapidității, variației, complexității), evenimentele impun dizolvarea limitelor, care caracterizează, îndeobște, fenomenele particulare[1] . Toate acestea se reflectă și la nivelul construcției identitare; aceasta poate fi privită ca un tablou, în care tușele pregnante corespund acelor repere identitare care reușesc (încă) să supraviețuiască ritmului alert al contemporaneității, în vreme ce culorile palide indică alterarea manifestărilor care s-au dovedit mai puțin specifice pentru comunitatea în discuție.

Conceptul de minoritate etnică (și, în subsidiar, cel de toleranță), își găsește o reală ilustrare în zona Banatului (regiune care include partea de sud-vest a României). „Situat la confluențele dintre lumea occidentală și cea răsăriteană, în spațiul de interferență a civilizației Europei Centrale și Sud-Estice, Banatul istoric le-a receptat valorile”[2]: diferitele culturi intereferează, se completează, acționînd asupra spiritului, mentalităților locuitorilor acestui areal. Influențele multiple, stratificate în timp, se regăsesc aici și la nivelul paradigmelor sociale, dar și în pluralitatea tipurilor umane.

Acesta este cadrul în care, începând cu anii ’20 ai sec. XIX, debutează existența colectivității cehe din sudul Banatului, care constituia, în acea perioadă, provincie de graniță a Imperiului Habsburgic. Membri ai acestei etnii au fost strămutați în M-ții Locvei și M-ții Almăjului, fiind vorba de o relocare în cadrul aceluiași stat, de migrarea forței de muncă dintr-o provincie în alta. Rațiunile colonizării cehilor sunt indisolubil legate de istoria conflictelor austro-turce, care au grevat și evoluția normală a teritoriilor bănățene de pe malul stâng al Dunării. Încheiat în iulie 1718, tratatul de la Passarowitz aducea Habsburgilor Banatul și nu numai, momentul marcând o nouă etapă în existența noii achiziții; în anul următor, Curtea de la Viena dispune transformarea sa în domeniu imperial al statului, ocupându-se în mod direct de administrarea sa[3] . Inițiind o politică de eliminare a urmelor stăpânirii otomane, Habsburgii au căutat să imprime și aici modul de trai, mentalitățile proprii, toate protejate fiind prin extinderea graniței militare, spre a preîntîmpina atacurile venite de la sud de fluviu. Desigur, imperialii nu au pierdut ocazia acaparării altor teritorii locuite majoritar de populație românească, dar fără șanse de a le păstra (cazul Țării Românești), însă în cele rămase sub stăpânirea Vienei, viața a urmat regulile impuse de aceasta. În 1751, în Banat se instituia o administrație civilă, coordonată de Camera Aulică[4] , iar de câțiva ani începuse a doua mare etapă a procesului de colonizare, așa numita „Colonizare Tereziană” / „Theresianische Ansiedlung”[5] . Cehii aveau să sosească târziu, în primele decenii ale veacului următor și într-un număr considerabil redus, în raport cu coloniștii de origine germanică.

Faptul că împart aceleași rădăcini, limbă și religie, o istorie și o cultură comună (obiceiuri, mituri, cântece) reprezintă tot atâtea elemente de coagulare a unei comunități care a încercat să se achite cît mai satisfăcător cu putință de misiunea în virtutea căreia a fost relocată în acest colț al Imperiului. Așezată în părțile muntoase din sudul provinciei, colectivitatea cehilor boemieni era destinată atât activității de exploatare forestieră, cât și celei de asigurare a frontierei estice a Imperiului. La data sosirii lor, necesitatea populării provinciei fusese, exceptând unele zone, în care coloniștii germani refuzaseră stabilirea, în lipsa unor avantaje și garanții ferme[6]. Probabil că este vorba de populație din anumite teritorii germane, pentru că după 1820, în M-ții Semenicului vor fi aduși germani boemieni[7], și tot din Boemia sunt aduși cehii care vor întemeia sate în Clisura Dunării. Cunoscuți drept muncitori robaci și demni de încredere, cei din urmă își pun speranțele în promisiunile Habsburgilor, care, în înțelegere cu Magyarly (un magnat din părțile Oraviței) profită de starea pauperă traversată de păturile modeste în Cehia secolului XVIII, pentru a rentabiliza și apăra teritoriile cuprinse între Dunăre și Nera[8].

Evaluând retrospectiv istoria satelor cehești, putem afirma că dubla condiție, de ceh și de catolic, a însemnat, până aproape de zilele noastre, șansa continuității, mai precis posibilitatea evoluției și conservării ca alteritate, sub aspect al obiceiurilor, tradițiilor, mentalităților etc. Migranții moșteneau felul de trai din Boemia, transmis de generații, acest tip de existență fiind transpus în noua patrie: s-a încercat reconstituirea cât mai fidelă a unei vieți pe care o părăsiseră doar spațial, rezultatele acestui efort având menirea facilitării procesului de adaptare. Migrația (indiferent de rațiunile sale) înseamnă detașarea de o identitate și străduința edificării alteia, căci, cel mai adesea, cel venit din afară, străinul, celălalt, necunoscutul, nu aparțin lumii noastre, fiind privit cu susceptibilitate, teamă, neîncredere, curiozitate, cu mai multă atenție, de sus, încordare, condescendență, milă, dezinteres și lista poate continua. Strădaniile celor colonizați au fost cu atât mai mari, cu cât era evident că drum de întoarcere nu exista:

țăranii, micii meseriași, calfele, tăietorii de lemne, care aleseseră să-i urmeze pe agenții lui Magyarly și-au lichidat tot avutul, sperând ca stabilirea în Banat să însemne o viață mult mai bună din punct de vedere material. Fără îndoială, dezamăgirea – suferită la constatarea realităților din locurile destinate lor – i-a determinat pe mulți coloniști să aleagă alte variante: stabilirea în sate vecine, fuga pe celălalt mal al Dunării sau în Ungaria, și chiar revenirea în zona de baștină. Un secol mai târziu, fenomenul pendulării între patria mamă și cea de adopție avea să se repete, în sens invers. Cehii care au plecat – în baza acordului încheiat în 1945, între guvernul cehoslovac și român – să repopuleze, în principal, regiunea sudetă (dar și ținuturi din Moravia), au revenit, parțial, înșelând vigilența autorităților: motivul era același, promisiuni neonorate, de această dată, din partea conducerii de la Praga.

Credința catolică (în zonă, cehii sunt singurii de confesiune romano-catolică) și limba deosebită de cea a populației majoritare au permis celor care aveau să fie cunoscuți sub numele de pemi (coloniștii șvabi sunt cei care i-au numit – datorită faptului că majoritatea cehilor proveneau din zona Boemiei – „die boehmen”, de unde și apelativul „bemi” și, în final, „pemi”) o dezvoltare aparte: aceste elemente au asigurat coeziunea și funcționarea comunității, influențele externe fiind triate prin filtrul creat de acești markeri identitari. „Că noi am rămas pe acest loc se datorește bisericii. 90 % din populație vine la biserică. Aceasta e o tradiție care susține întregul sat” (Václav Mašek, citat de N. Dolângă, în „Țara Nerei”, p. 74). Deși catolicismul nu este confesiunea majoritară în România, biserica romano-catolică a încercat și a reușit să mențină activă credința enoriașilor, lucru vizibil îndeosebi în comunitățile rurale. Satele cehilor almăjeni sunt un exemplu în acest sens, mai mulți dintre cei intervievați exprimând opinii favorabile asupra rolului pozitiv pe care religia îl are în viața personală și comunitară. „Duminica este ziua când cehii se întâlnesc cu divinitatea"[9] și aceasta se întâmplă și astăzi, duminică de duminică, ziua odihnei reunind nu doar bătrânii și femeile, ci și familia în totalitate. În multe case există veșminte speciale pentru această zi și, până nu demult, femeile purtau costumul tradițional.

Dar și în timpul săptămânii legătura om - cer este prezentă, așa cum se întâmplă la Bigăr, unde, în fiecare zi, în zori, la amiază și la apus sunt trase clopotele bisericii. Asemeni strămoșilor – care se opreau din lucru, îngenunchiau și spuneau o rugăciune – sătenii se reculeg în asemenea momente de răgaz. Și tot aici, când preotul nu reușește să ajungă pentru desfășurarea liturghiei (din cauza distanței și a reliefului accidentat), localnicii se roagă singuri, slujba fiind coordonată de unul dintre ei, ales de către sat, ținându-se seama de anumite calități. Preotul este unul dintre oamenii cei mai importanți ai comunității, îndrumător spiritual dar și sfătuitor în diverse probleme. Unii dintre cei care au ocupat această funcție au rămas – prin meritele lor – în conștiința enoriașilor, fiind cunoscute nu doar numele și acțiunile celor actuali, ci și cele ale primilor parohi, care veniseră împreună cu coloniștii; figura lor emblematică se recompune atât din documentele scrise (cărți, broșuri, cronici parohiale, note de teren etc.), cât și din mărturiile orale. Sătenii se dovedesc buni cunoscători ai propriei istorii, transmisă din generație în generație prin intermediul acestui vehicul care este limba. Cea vorbită în comunitățile pemilor prezintă particularități, fiind vorba nu numai despre specificul unui grai dezvoltat într-o enclavă, ci de diferențe existente de la un sat la altul. Astfel se pot depista și zonele de proveniență ale localnicilor din fiecare așezare din cele șase, o parte fiind aduși din Boemia, iar alții, din Moravia. Limba, ca element de bază al construcției identitare, este învățată în familie, perfecționată în școală, utilizată în viața cotidiană, în existența privată și în cea cotidiană. Abia atunci când părăsesc satul, limba română se impune: în ultimii ani, ea a pătruns tot mai mult în aceste colectivități pe măsură ce românii s-au stabilit printre cehi. Eibenthalul se situează în fruntea listei, întrucât mina din apropiere (Baia Nouă, închisă în toamna lui 2006) a reunit, pe lângă pemi, sârbi și români din toate părțile țării. Șumița, plasată la capătul nordic al depresiunii Almăjului, se află departe de celelalte comunități cehe, fiind înconjurată numai de sate românești (aici, această distanță nu permite nici realizarea slujbei religioase în limba cehă). În ciuda evoluției istorice și a mentalităților, dezirabil rămâne ca limba sătenilor să supraviețuiască schimbărilor tot mai alerte ce caracterizează deschiderea – de după 1989 – a celor șase sate. Sub acest aspect intervine o diferențiere între două categorii de vârstă: bătrânii și tinerii. Primii utilizează (foarte) rar limba majorității. Au existat și unele cazuri în care cercetătorul a întâmpinat dificultăți în realizarea interviurilor de istorie orală, cei vizați motivând că se rușinează de cunoștințele insuficiente de limba română. Tinerii, în schimb, au posibilități și interes de a păși des în afara limitelor comunității, astfel că sunt lipsiți de asemenea probleme. Este cazul, îndeosebi, al celor care au plecat în orașe să-și continue studiile și al celor care trăiesc permanent în mediul urban, părinții lor stabilindu-se aici, după anii '60-'70. În școlile sătești, cadrele didactice au înțeles importanța bunei cunoașteri a limbii țării care le-a adoptat strămoșii, astfel că deși există dreptul predării în limba maternă, procesul de învățământ se desfășoară și în limba română. Este interesant că spre deosebire de cazul altor minorități, necesitatea asimilării și perfecționării limbii oficiale nu reprezintă *numaidecât* o impunere, ci și o pornire care izvorăște din cadrul colectivității. Într-adevăr, cu toții depindem de o anumită limbă, ceea ce determină și reglementări în plan lingvistic[10] ; parafrazându-l pe scriitorul Richard Wagner – aparținând minorității șvabilor bănățeni – putem vorbi despre „român de origine / etnie cehă" sau „ceh din România": pe de-o parte, este vorba de o afirmare a identității, posibilă după prăbușirea regimului comunist (care miza, printre altele, pe uniformizare) și în condițiile unei democrații care respectă și recunoaște alteritatea, dreptul de apartenență la o etnie, alta decât cea majorității. Pe de altă parte, spre a consolida o asemenea „poziție" identitară, s-au emis, în cadrul comunității, așa numitele „carnete de ceh", de fapt carnete de membru al U.D.S.C.R. (Uniunea Democrată a Slovacilor și Cehilor din România). *„Plăteai o cotizație, o sumă simbolică și erai membru al Uniunii...să zicem acuma 7, 8, 10 ani, când voiai să pleci în Cehia și depuneai pentru vize era folositor, erai membru al Uniunii din România...era un avantaj în plus"*[11]. Actul și-a pierdut în timp din importanță, dar pentru o vreme a fost o modalitate de afirmare a identității etnice, poate și pentru a-i convinge pe cei din Cehia că nu există diferențe între cei despărțiți de istorie. Este, desigur, doar presupunere, dar cert este că felul în care au fost primiți pemii emigranți a cunoscut transformări de-a lungul timpului. Informațiile de teren evidențiază o atitudine pozitivă inițial, celor plecați în anii 1947, 1949, punându-li-se la dispoziție slujbe și locuințe (o parte din acestea, obținute prin deposedarea germanilor alungați din regiunea sudetă). În ultimii ani, însă, primirea este tot mai rece, imigranților dându-li-se de înțeles că sunt, de fapt, „români", conotația peiorativă fiind evidentă. Drept dovadă, și slujbele neatractive pe care le obțin, în special munca în fabrica de cauciucuri Mitas, de lângă Praga, sau în ferme de creștere a animalelor. Li se dă, astfel, de înțeles că sunt doar tolerați, ceea ce totuși, nu-i împiedică pe mulți tineri să rămână definitiv. Mai mult, pemii sunt nemulțumiți de articolele defăimătoare apărute în presa cehă, satele lor făcând obiectul ironiei unor ziariști care le-au socotit înapoiate și rupte de civilizație. Oprobiul sătenilor se răsfrânge și asupra turiștilor care, sosiți din Cehia, au scandalizat printr-un comportament indecent, privit ca un atentat la regulile morale ale colectivității. Ca mai toate comunitățile autarhice, și cea a satelor pemilor a dezvoltat norme de conduită, încălcarea fiind amendată nu doar prin „bârfă”, ci și prin expunerea, uneori, a greșelii în public, duminica, la slujbă, de către preot. Mustrările de acest gen reprezintă cazuri izolate, dar fenomenul e edificator pentru conturarea profilului comunității, care taxează intern abaterile după legi nescrise.

Cu toate acestea, noile mentalități își fac simțită prezența, aduse, mai cu seamă, de populația tânără, care pendulează între rural-urban, fie că vorbim de orașe din România sau din Cehia. Circulația s-a intensificat după 1989, nu numai pentru că deschiderea granițelor a permis-o, ci și din rațiuni economice, motiv care a ajuns să primeze. Cursul evenimentelor istorice este uimitor: după aproape 200 de ani, migrația acestor etnici se desfășoară în sens invers și cu aceleași intenții: aflarea unei vieți mai bune, mai îndestulate. Aceleași nevoi materiale ghidează deciziile unei forțe de muncă care se irosește în condițiile închiderii minelor din regiune și a incapacității autorităților de a pune pe picioare proiecte de rentabilizare a zonei. Exploatările miniere de la Cozla, Baia Nouă, Moldova Nouă, absorbiseră – până la închiderea lor – o parte însemnată a populației masculine din Eibenthal, Bigăr, Gîrnic și Sfînta Elena. Extracția unui cărbune de foarte bună calitate a însemnat o slujbă, permanența acesteia și regularitatea unei sume destul de importante. Cei care nu s-au angrenat în activitatea minieră, munceau în exploatarea forestieră sau lucrau ca mici meșteșugari, cehii fiind recunoscuți pentru obiectele și serviciile realizate ca tâmplari, curelari, zidari sau croitori. Creșterea animalelor caracteriza – până la migrarea masivă de după 1989 – cele mai multe dintre satele cehești, produsele (lapte, smântână, unt) fiind comercializate, cu mare căutare, pe piețele din jur. În privința agriculturii, situația a fost una particulară, pentru că intenția colectivizării acestor sate a eșuat, iar țăranii și-au putut păstra pământul. Nu vorbim de loturi foarte mari (din punctul nostru de vedere, aprecierea dimensiunii lor depinde de regiune, mentalitate etc.) sau fertile, zona fiind montană, iar producții mai importante fiind obținute doar prin muncă grea. S-au adăugat, în perioada regimului comunist, cotele impuse de către stat, aplicate în cazul cerealelor, animalelor și produselor lor, pentru ca pemii să contribuie, totuși, într-un fel, la îndeplinirea sarcinilor trasate de partid. Într-adevăr, raportat la situația țăranilor din restul țării, lucrurile erau mai bune aici, dar acum, când constrângerile politice au dispărut, cele economice determină involuția (și) sub acest aspect. Mulți dintre intervievați au declarat că preferă să cumpere cereale decât să le cultive, fiind mai simplu și mai ieftin, salariile sau pensiile neputând acoperi cheltuieli privind aratul, semănatul etc., ca să nu facem referire la ce ar însemna achiziționarea de utilaj agricol. În plus, cei care au capacitatea să lucreze pământul – adică tinerii – lipsesc, plecați fiind în străinătate, de cele mai multe ori decizia lor de a se stabili acolo fiind definitivă.

De la an la an, satele pemilor sunt tot mai pustii, tinerilor li se adaugă și cei de vârsta a doua, în hotărârea de a părăsi locurile de baștină și a alege viața la oraș, fie în cele din proximitate (Reșița, Orșova, Turnu-Severin, Caransebeș), fie în cele din Cehia, unde rudele lor s-au stabilit deja. Tinerețea este sinonimă cu mobilitatea, puterea de muncă și capacitatea de a o lua de la început într-un alt spațiu: bătrânii satelor, însă, supraviețuiesc cu resemnarea, speranța vacanțelor și amintirile. Mulți au vizitat (și nu doar o dată) Cehia, apreciind standardul de viață de acolo, dar fără a fi tentați să rămână. Deși se consideră - simțindu-se mândră – pemoaică și a fost în Cehia de cinsprezece ori, Maria Pelnař a rămas în patria nașterii sale: *„cum o zis ăi bătrâni: cică iepuru' unde se naște, acolo-i plașe; și mie iar…nu, că trăiesc bine acolo, io am vazut traiul lor, numa'…zic către frace-miu* (*care s-a stabilit* *in Cehoslovacia*, n.n.): *eu m-am stricat stomacu' cu cafeaua voastra aicia, că ei pe unge trieci, cafeaua, cafeaua! Și el spune: <<Nu, sora mé, nuu...știi șe? Tu ai capu' acasă în Romînia și d'aia stomacu' nu lucră>> (Râde)...Așa s-o râs el...da...*"[12]. Rememorările se construiesc în jurul antitezei „atunci" – „acum", evidențiind, în tonuri sumbre, realitatea prezentă, aceea a caselor părăsite, a familiilor dispărute sau împrăștiate, a declinului, a unei existențe extraordinare odinioară și altfel imposibil de recuperat, decât în forma sublimată și palitivă, a poveștilor vieții. Probabil că nimic nu poate abate cursul istoriei comunității, fie el și de trend descendent: generațiile recente sunt singurele care se salvează, într-un alt cadru și cu sacrificiile inerente, purtând amintirea tot mai diluată a ținuturilor de origine.

În ultimele decenii, recuperarea memoriei enclavelor etnice a constituit un demers inițiat de tot mai mulți cercetători. Prăbușirea regimurilor totalitare din centrul și răsăritul continentului nostru a permis reconstituirea istoriei individuale și, implicit, comunitare, pentru mai multe colectivități de acest gen: vreme de zeci de ani, ele au fost lipsite de posibilități de exprimare, de afirmare a propriei identități, fapt care s-a repercutat negativ în evoluția lor. Existența alterității, considerată tabú de către guvernarea autoritară, este apariția unei lumi plurale, permițând revelarea unor noi universuri de viață, a celorlalți, a „celuilalt". Poveștile de viață ne-au oferit șansa apropierii de comunitatea celor șase sate, cu plusurile și minusurile lor, cu lupta lor pentru supraviețuire, în condițiile în care progresul statului din care fac parte determină disoluția, mai degrabă decât salvarea acestor comunități. Desigur, într-o lume multiculturală, când toate modalitățile de a fi (de a te manifesta) reprezintă o realitate tangibilă, probabil este inutil să credem că satele cehilor din sudul Banatului vor dispărea. Speranțele nu sunt, însă, suficiente: „Fiecare poate să-și închipuie ce vrea el", spunea (în cadrul unui film realizat de Thomas Ciulei, realizat, probabil, în 1992) un bătrân din Brebu Nou (vechiul Weidental, sat de coloniști germani veniți din Boemia, sat care aproape nu mai există, prin repatrierea locuitorilor săi). „Nu trebuie să se pună în cârcă cuiva (ceea ce urmează să se întâmple, n.n.) – adăuga el – dar trebuie să se întâmple; sfârșitul nu poate fi descris și nici nu poate fi povestit: *el trebuie așteptat*".

NOTE

[1] Anssi Paasi, *Bounded spaces in the mobile world: Deconstructing "Regional Identity"*, disponibil la http://ideas.repec.org/a/bla/tvecsg/v93y2002i2p137-148.html, accesat la 9.02.2007

[2] Ioan Munteanu, *Banatul Istoric*, Excelsior Art, Timișoara, 2006, p. 9

[3] ***, *Istoria României*, vol. VI, Ed. Enciclopedică, București, 2002, p. 961

[4] idem, p. 965

[5] ***, *Colonization of Banat [Statistics]*, disponibil la http://www.genealogy.ro/cont/2.htm, accesat la 9.02.2007, paragraf 2

[6] Augustin Karban, *File din istoria colonizării cehilor în Banat*, în „Columna 2000", no. 3-4 (iulie – decembrie), 2000, p.19

[7] ***, *Colonization of Banat [Statistics]*, paragraf 7

[8] A. Karban, op. cit.

[9] Adriana Nica, *Cehii din Banat și esența vieții*, în „Agenda", 13/30 martie 2002, ediția on-line, disponibil la http://www.agenda.ro/2002/13-02-b.htm, accesat la 12.01.2007, paragraf 4

[10] Richard Wagner, *Scriitorul în ipostaza de german în România*, în Orizont, no. 6/23.06.2006, p.11

[11] Ludovic Mleziva, 23 de ani, student, n. Bigăr, interviu realizat la 20.08.2006

[12] Maria Pelnař, 81 de ani, pensionară, n. Bigăr, interviu realizat la 23.08.2006

IDENTITARY MECHANISMS:THE CZECHS FROM BANAT

Summary

In a world that has forged globalization as its new religion, the identification of enclaves – whether we refer to those of ethnic, religious or of other nature – is only realized with increasing difficulty. Succeeding each other like an avalanche in number, rapidity, variation, complexity, events impose dissolution of boundaries that usually characterize particular phenomena. All these are reflected on the level of identity construction too. Identity can be seen as a painting, where heavy brush strokes correspond to those identity markers which (still) manage to survive in the fast pace of present times, while the pale colours indicate the adulteration of those manifestations which proved to be less specific for the community in discussion. Evaluating the history of the Czech villages in retrospect, one can argue that the double condition, Czech and Catholic, until recently meant a chance of continuity, more precisely the possibility of evolution and preservation as 'other' with regards to customs, traditions, mentalities etc. The migrants inherited the Bohemian way of life, passed on through generations, as this type of existence was being transposed in the new home country. They tried to reconstruct as faithfully as they could the life they had left behind, and the results of this effort was intended to facilitate the adaptation process. Migration, regardless of its causes, means detachment from an identity and endeavouring to create another because often the person coming from the outside, the foreigner, the other, does not belong to our world and is often being treated with suspicion, fear, distrust, curiosity – and with much more attention, tension, condescension, pity and indifference. The list could go on. The endeavour of the colonized people was even greater

since it was clear that there was no way back. The peasants, small artisans, skilled workers and wood cutters, who had chosen to follow Magyarly's agents, liquidated their fortune, hoping that living in Banat meant a better life from a financial point of view. No doubt, the disappointment many of them felt when they faced the reality of the places that were meant for them lead many colonizers to chose other options: settling in neighbouring villages; going to the other side of the Danube or to Hungary; and even returning to their home land. A century later the phenomenon of oscillation between the home country and the adoptive country was going to repeat itself in the opposite direction. The Czechs who had, on the basis of the agreement concluded in 1945 between the Czech and Romanian government, left to repopulate mainly the Sudetenland region, but also parts of Moravia, came back, partially cheating on the authorities' vigilance. The reason was the same: dishonoured promises, this time from Prague leadership.

These life stories have offered us the chance to come in contact with the community formed by the six villages, with their good and bad points, with their fight for survival in a world where the progress of the community they belong to is leading to the disintegration of their traditional way of life rather than its consolidation. Evidently, in a multicultural world where all the ways of expressing oneself represent a part of reality it is probably pointless to believe that the Czech villages from southern Banat will disappear. Yet "Anybody can picture what they want," an elderly man from Brebu Nou said in a documentary film by Thomas Ciulei, probably shot in 1992. Brebu Nou is the former Weidental village of German colonists from Bohemia, which has almost vanished, due to the relocation of its inhabitants. The old man continued: "There is no scapegoat [for what is about to happen] – he added – but it has to happen; you can neither describe nor narrate the end: all you can do is wait for it to come."

A MAGYARORSZÁGI BOLGÁROK IDENTITÁSA

Toso Doncsev, Budapest (Hu)

Talán megkockáztathatjuk azt a kijelentést, hogy századunk egyik jellemző jegye az identitás változás: korábbi identitások átalakulása és újabbak keresése és kialakulása. Ez a folyamat leginkább a földrajzi és társadalmi mobilitásban mutatkozik meg és kiváltképp élesen vetődik fel a migránsok esetében. A tudományos kutatások, de a mindennapi tapasztalat is azt igazolja, hogy a migrációt kiváltó okoktól függetlenül annak következményei etnikai jellegűek. Maga az a tény, hogy valaki idegen környezetbe települ át és még inkább az ottani tartós lét érinti a bevándorló etnikai öntudatát, sőt lelkivilágának egészét, kulturális szokásait, s főként nyelvhasználatát és nyelvismeretét. Mindez nem csak a bevándorló szubjektív szándékától függ, de nagymértékben befolyásolják az új, idegen környezet objektív feltételrendszerei és a bevándorlót érő társadalomlélektani megnyilvánulások. Amikor az ember saját nyelvi, kulturális környezetében él, saját etnikai önazonosságának tudatosítása lényegét tekintve elméleti szintű. Homogén közegben a személyes identitás, vagyis individuális létünk tényének és folytonosságának, élettörténetünknek tudati tükröződése szinte természeti adottságként érzékelhető, ami magától értetődő, ám a bevándorlás tényével az egyén tudatában előtérbe kerül önazonosságának etnikai oldala. Ha a bevándorlónak felteszik azt a kérdést, hogy „Kicsoda Ön?”, akkor ő az önmeghatározásának, önidentifikálásának éppen ezt a társadalmi minőségét emeli ki. A bevándorló és az őt körülvevő eltérő etnikai környezet interakciói eredményeképp a bevándorolt tudatában sokszorta gyakrabban aktualizálódik ez az identitás elem, mint ahogy ez a szülőföldjén történt. Tehát a számtalan dinamikus helyzet folyományaképp az etnikai elemek hangsúlyosan és statikusan beépülnek a bevándorolt énjébe és ez társadalmi és személyes identitásának állandó, domináns jegyeivé válhatnak.

Az etnikai önmeghatározás szoros kölcsönviszonyban van az etnikai meghatározottsággal, saját különösségünk tudatosítása a társadalmi környezetből érkező jelzésekből ered. Az egyén idegenként való észlelése függ a konkrét történelmi és társadalmi viszonyrendszertől. A bevándorlót és csoportját a többségi társadalom egésze, azaz a különböző állami és társadalmi intézmények, illetve társadalmi csoportok eltérő kritériumok alapján azonosítják. A széles értelemben vett társadalom az idegent közmegegyezésen alapuló külső megkülönböztető jellemzők alapján azonosítja be (rasszjegyek, öltözet, társas viselkedés, beszéd) mindezek óhatatlanul befolyásolják a bevándorolt és a különböző társadalmi rétegek közötti interakciókat. Ebben a folyamatban fontos körülmény az, hogy a társadalom egésze és az egyes társadalmi csoportok miképp viszonyulnak ahhoz az etnikai közösséghez, melynek a bevándorló is tagja. Az sem lényegtelen, hogy a bevándorlók jelenlétét és tevékenységét miképp ítéli meg a befogadó társadalom: azt érzékeli-e, hogy a bevándorló veszélyezteti, sérti valós és vélt érdekeiket, vagy sem. A társadalom negatív viszonyulása: a hétköznapi előítéletesség hangsúlyos jelenléte esetén vagy a hivatalos állami adminisztráció gyakorlatában fellelhető hátrányos megkülönböztetés általában két fajta viselkedést válthat ki a betelepülőkből: a korábbi identitástól való elhatárolódást, és az új társadalmi környezettel való azonosulást avagy bezárkózást a szűkebb csoportba és az identitásjegyekhez, és a hagyományokhoz és szokásokhoz való görcsös ragaszkodást. A bevándorló és annak közössége irányában megnyilatkozó kedvező viszonyulás elősegítheti az etnikai identitás természetes megőrzését és szabad, méltóságteljes kinyilvánítását egyidejűleg a többségi társadalom kultúrájának elsajátítását. Amikor a bevándorló az önmeghatározás aktusában személyiségének etnikai sajátosságát hangsúlyozza, akkor e minőségének az elemeit összegzi, amelyek külön-külön nem mindig tudatosodnak és természetesen nem is nyilvánulhatnak meg egyidejűleg, bár komplex módon jelen vannak a kijelentésben és jelentős érzelmi töltéssel bírnak. Az önmeghatározás folyamatában benne foglaltatnak mind az objektív adottságok, mind pedig a szubjektív viszonyulások (név, származás, születési hely, állampolgárság, anyanyelv, kultúra, vallás, nem, kor, foglalkozás, másrészt az etnikai identitás tudata, etnikai önérzet, jellemvonások, hazaszeretet, nemzeti büszkeség stb.). Az etnikai azonosság tudatának, az etnikai öntudatnak feltétlenül objektív tényekre kell épülnie, amelyekhez a szocializáció folyamán érzelmi megerősítések, azonosulások társulnak, ami végül is oda vezet, hogy idegen környezetben az önmeghatározás aktusában és az egyén etnikai közösséghez való önbesorolásában fogalmozódnak meg és manifesztálódnak. Az önmeghatározás az egyén egységét fejezi ki az általa felvállalt közösséggel és különbségét jelzi más hasonló emberi közösségektől. Az esetek túlnyomó többségében a nyelv, a nyelvtudás szintje és használata az identitás egyik legfontosabb összetevő eleme, ez az egyik legfontosabb kritérium, mely alapján az egyénnek a közösséghez való tartozása beazonosítható. Az önmeghatározás szubjektív megnyilvánulás, amely minden egyén elvitathatatlan joga, de ha nincs megfelelés az identitást meghatározó objektív tényezők és a felvállalt azonosság között, akkor zavar, krízis, illetve az önazonosság érzésének változása kísérhető nyomon.

A bevándorlók két ország, illetve két közösség erőterében léteznek, akkor is ha ezt nem ismerik el. Ezt az erőteret azok a kölcsönös kapcsolatok léte, vagy hiánya határozza meg, amelyek fennállnak vagy sem a bevándorló és szülőföldje, illetve a választott hazája között, továbbá a külföldi környezetben létező bevándorlói közösség és az egyén között. Az óhaza elhagyásának okai, illetve más országba való bevándorlás indítékai sokfélék, eltérőek lehetnek, de úgy érezzük, hogy a bevándorló szempontjából sorsdöntő, hogy az áttelepülést ideiglenesnek vagy véglegesnek tekinti. Mindez az alkalmazkodás és azonosulás különböző stratégiáit feltételezi.

A bolgárok magyarországi bevándorlása a bolgár nép körében kialakult, évszázados hagyományokra visszatekintő vándormunkásság folyományaként jelentkezett. A XVII-XVIII. század fordulóján a vándorkertészek elsőként a közép-bulgáriai Ljaszkovec községből áramoltak ki külhonba – Erdélybe, először Brassó környékére, majd Havasalföldre, Moldvába és fokozatosan a mai Magyarország egész területére. Az eddig ismert adatok tanúsága szerint a bolgárkertészek a XIX. sz. 70-es éveiben jelentek meg Baranyában, illetve Csongrád megyében. A századfordulóra Budapesten, a főváros környékén és szinte minden nagyobb magyar város körzetében megtelepedtek.

Bulgária újkori államiságának megteremtését követően, azaz 1878 után a szükséges megszorításokat fenntartva állíthatjuk, hogy az Osztrák-Magyar Monarchia, majd Magyarország és Bulgária kapcsolatait, külpolitikai tájékozódását nem a konfrontáció és a konfliktusok, hanem jóval inkább a partneri és szövetségesi magatartás jellemezte. Ez a megállapítás az elmúlt közel 130 évre és napjainkra is érvényes. Mindez feltétlenül kedvező körülményeket teremtett az itt élő és dolgozó bolgár állampolgárok számára. A központi állami szervek és a helyhatóságok inkább támogatólag, mintsem gátlólag viszonyultak a bolgár betelepülők gazdasági tevékenységéhez és adminisztratív ügyeihez.

Nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy a bolgár kertészek termelő tevékenységükkel hiányt pótoltak, új szükségleteket elégítettek ki. Nem a hagyományos mezőgazdasági szférában jelentkeztek versenytársként, ellenkezőleg, a később létrejött magyar intenzív, öntözéses kertészetek a megismert gyakorlatot hasznosították. Miközben a bolgárok főleg az iparosodó és városiasodó körzetek zöldségigényét biztosították, nem tagozódtak be a magyar társadalomba, hanem etnikailag zárt szigeteket alkotva megőrizték gazdasági önállóságukat, különállásukat és etnokulturális sajátosságaikat és identitástudatukat. A bolgárság mindenkori kis számaránya (5-10000 fő), a politikai-társadalmi életben elfoglalt marginális helye társadalompolitikai érdekeket nem veszélyeztetett, lehetőségeinél szerényebb életvitelével, hagyományos paraszti és keresztény értékrendjével szinte mindenütt kivívta a többségi környezet rokonszenvét és megbecsülését. A bolgár kertészcsapatok etnikai, sőt néprajzi szempontból is egységesek voltak. Ennek eredete még ma is érzékletesen tapasztalható: a magyarországi bolgárok mintegy fele két községből, Polikraistéből és Draganovoból (Közép-Bulgária) származik. A munkacsoportok szociális mutatói is egységesek voltak: felnőtt, munkaképes férfiak és ifjak azonos szokásokkal, értékekkel és gondolkodásmóddal. A társulás tavasztól-őszig tartott. A nyereség felosztása után a vállalkozók visszatértek szülőfalujukba, hogy tavasszal újra kezdjék a munkát. A társaság egységes egészet alkotott, természetesen a falusi élet teljessége nélkül, hiszen a család többi tagja általában otthon maradt. A magyarországi bolgárság demográfiai összetétele a vándorkertészkedés miatt a magyar és a bolgár átlagtól eltért. Még a 60-as években is 2:1 volt a férfiak és a nők aránya a népességen belül, amely azóta kiegyenlítődött. Ám ez a népességi összetétel a szokásokra és a hagyományos népi kultúrára is rányomta a bélyegét. A bolgár hagyományok, főként az étkezési szokások megőrzése mellett, a magyar városias életvitel átvétele volt a jellemző, például a férfiak esetében egyáltalán nem beszélhetünk magyarországi bolgár népviseletről. Ugyanakkor kohéziós, megtartó erőként hatott és hat ma is a cirill betűs írás vallási gyökerekből táplálkozó kultúrája, a művelődés és a tudás tisztelete, a pravoszláv hit, a szoros és rendszeres kapcsolat az óhazával és a magyarországi bolgár intézmények és szervezetek országos szintű, központi jellege. A bolgárok gazdasági függetlenségéből fakadó jogos önérzete szilárd alapul szolgált az etnikai azonosság vállalásához.

A bevándorlók termelő tevékenysége, életmódja, a letelepedés fokozatai szerint az etnikai közösség formálódásának négy szakaszát különböztethetjük meg. Az első a kezdetektől 1914-ig tartott. Ezt nevezhetjük az ingázás spontán időszakának. A második az első világháborút követően 1951-ig terjedt. Ezt a társulásos kertművelési módtól a családi művelés felé tartó átmenetként, az etnikai létet fenntartó intézmények: egyesület, egyház, iskola, kertészszövetség megteremtésének és működtetésének időszakaként jellemezhetnénk. A harmadik 1990-ig, a rendszerváltásig tartott. Ekkor zajlott le a magyar és a bolgár nemzetgazdaság szocialista átalakítása, amely az ingázás félbeszakadását, majd a migráció teljes felszámolását jelentette, és egyben a közösség állandósulásának, végleges letelepedésének, belső átalakulásának folyamatát is. Ekkor, 1957-ben teremtette meg a közösség közadakozásból legfőbb bázisát, a budapesti művelődési otthont. A negyedik a kisebbségi törvény elfogadásával (1993) illetve az önkormányzati rendszer kiépülésével (1994-95) veszi kezdetét és napjainkig tart. Az etnikai identitást és identitás tudatot fenntartó és átörökítő, a természetes etnikai szocializációt biztosító feltételek az 50-es évek folyamán átalakultak. Az objektív körülmények következtében az etnikai jelleg megőrzésével, illetve továbbadásával kapcsolatos kérdésekben, a több száz településen (300) szétszórtan élő bolgároknál a szokások, hagyományok és a korábbi közösségi normák kényszerítő erejének helyébe a közösség által kevésbé befolyásolt és szankcionált spontán vagy tudatos családi döntések léptek.

A magyarországi bolgár diaszpórára az 1950-es évek közepéig a főleg mezőgazdasági fizikai munkát családi-nagycsaládi keretben végző endogám családból származó, Bulgáriában, vagy zömében bolgár környezetben nevelkedett, kétnyelvű, de főleg bolgárul beszélő, bolgár állampolgárságú típus volt a jellemző. A 80-as évekre jelentős változások zajlottak le a népességben, megnőtt a vegyes házasságban élők és a felsőfokú végzettséggel rendelkezők száma. Napjainkra és az elkövetkezendőkben egyre inkább olyan típus lesz az uralkodó, aki többnyire magyar munkaszervezetben, részben szellemi munkát végez, etnikailag exogám családban él, Magyarországon szocializálódott, kétnyelvű, de interakcióiban főleg a magyar nyelvet használja, magyar állampolgársággal rendelkezik és értékorientációjára, viselkedésére és gondolkodásmódjára a magyar minta domináns befolyást gyakorol. Kutatásaim eredményei arra utalnak, hogy az etnikai identitás objektív elemei (nyelv, név, állampolgárság) megváltozása az első generációnál nem jár együtt az azonosságtudat változásával, A második nemzedéknél azonban, és főleg a harmadik nemzedéknél, a leszármazottak között akkor tapasztalunk kifejezett bolgár azonosságtudatot, ha az identitás objektív összetevői közül négy – a bolgár név, az endogám származás, a bolgár nyelv ismerete és a bolgár állampolgárság megléte – jelen van. A különböző összetevők függvényében eltérő azonosságtudatot tapasztalunk. Ezek nem értelmezhetőek egyértelműen sem bolgárnak, sem magyarnak, hanem köztes önmeghatározások alakultak ki (félbolgár, félig bolgár-félig magyar, bolgár származású).

Az 1990. évi rendszerváltozás a magyarországi kisebbségek esetében is jelentős változásokat hozott. Megnőtt az egyéni és a szervezeti szabadság, mozgástér. A bolgárság esetében első ízben nyílt lehetőség arra, hogy közösségi tevékenységét, oktatási, kulturális, vallási életét magyar költségvetési támogatás révén is gazdagíthassa. A 90-es évek derekától a 12 osztályos kéttannyelvű iskola mellett un. szombati, nyelvet és kulturális ismereteket oktató is működött 2003-ig. Megszűnése után 2004-től Bolgár Nyelvoktató Kisebbségi Iskola alakult, ahol 12 évfolyamon nyelvet és népismeretet tanítanak heti 4 órában. Fokozódott az egyház közösség-összetartó ereje. Bebizonyosodott, hogy ez az egyetlen intézmény és kommunikációs helyszín, ahol a bolgár nyelv kizárólagos dominanciát élvez. Színesedett és tartalmasabbá vált az egyesületi élet és a művelődési ház sokféle rendezvény központi szervezője lett. Bővültek és rendszeressé váltak a bolgár illetve kétnyelvű kommunikációs eszközök. A 90-es évek eredménye, hogy folyóiratot, újságot, könyveket jelentet meg a közösség, kutatóintézetet, színházat működtet, rádióadással, tv-sugárzással rendelkezik. A fiatal nemzedék legnépszerűbb kezdeményezése a néptánccsoportok létrehozása. A több mint tíz éve működő együttesek szereplése a tagokon kívül az egész kisebbség számára a népzene, az ének és a tánc révén a nyelvhez és az elődök identitásához és az óhazához való kötődést is jelentik. Gazdagodtak a gyermek, ifjúsági és időskorúaknak szóló rétegprogramok és az alkotó értelmiség műhely munkái. A korábbi pártállami ünnepekhez igazodó összejöveteleket a hagyományos népi naptárhoz és az egyházi ünnepekhez kötődő jeles napok váltották fel. (január 6-a vízkereszt, január 21-e a bábaasszonyok napja, február 1-e Szent Trifon, a szőlészek és kertészek védőszentjének ünnepe. március 3-a Bulgária új-régi nemzeti ünnepe, az oszmán rabság alóli felszabadulás napja, általában áprilisra esik a bolgár ortodox húsvét, május 6-a Sárkányölő Szent György ünnepe, május 24-e a bolgár kultúra és a szláv írásbeliség ünnepe, a bolgár közösség legnagyobb országos megmozdulása, amelyről 70 éve már minden évben Budán a Széchenyi hegyi zöldterületen táncos-zenés majális keretében emlékeznek meg. Novemberben van Dömötör nap a kertészek zárszámadási ünnepe és december 26-án a közös karácsonyi mulatság napja.

A magyarországi bolgárok számára az esetek túlnyomó többségében munkahelyük nem szolgál anyanyelvi kommunikációs színtérül, ezért a csoportos nyelvhasználat az egyesület, az iskola, az egyház, a követség, a kulturális intézet és egyéb bolgár intézmény által szervezett helyszíneken valósul meg. A fentiekben megemlített rendszeres anyanyelvű kommunikáció sem érhető el minden bolgár számára, hiszen szétszórtan élnek az országban. Az anyanyelvi kommunikációra a szabadidős tevékenységek, a családi, rokoni, baráti összejövetelek nyújtanak alkalmat, de a társaság nem bolgár tagjai kedvéért sok esetben az általánosan ismert magyar nyelv dominál. Hiába növekedett a szabadidő a modern élet által megkövetelt képzésekben és továbbképzésekben, és egyéb társadalmi elfoglaltságokban való részvétel tovább csökkenti az anyanyelvi kommunikáció lehetséges tartamát. Korunkban az emberek életében a televíziózás meghatározó szabadidős elfoglaltság, a magyarországi bolgárok is általában magyar nyelvű televíziós műsorokat néznek, bár foghatók bolgár csatornák is. Televíziózás közben a társas kommunikáció minimális és a műsorokról többségében magyarul váltanak szót. A diplomások és a fiatalabb korosztály körében találjuk a legváltozatosabb szabadidős elfoglaltságokat, azonban ezek is főként magyar nyelvi környezetben valósulnak meg. Ezt a nyelvi egyoldalúságot csak részben ellensúlyozzák azok a rendezvények, amelyeket a budapesti bolgár intézmények szerveznek. A régmúltban, a II. világháborút megelőzően a bolgárkertészek a telet Bulgáriában, otthoni környezetben töltötték. Ma az aktív dolgozók közel egy hónap szabadsággal rendelkeznek, ezt sem fordítják minden évben bulgáriai nyaralásra és rokonlátogatásra. A bolgár nyelv megőrzésének további eszközei a könyvek, az újságok, a levelezés, az internet.

A nyelvmegőrzés szempontjából a mai bogár családok életmódjában a felnövekvő nemzedék szocializációjának eltérő volta hangsúlyozandó. A II. világháborút megelőzően a bolgárkertészek gyermekei 12-13 éves korukig többnyire a szülőfaluban, az óhazában nevelkedtek és utána kerültek Magyarországra, és életük szintere az endogám család és a kert volt. Ma már a ifjú nemzedékek Magyarországon nevelkednek, hiszen együtt él a család és megszűnt a kertészek ingázása. Idegen nyelvi környezetben a szülők tudatos döntésükkel, illetve nevelési gyakorlatukkal alakítják ki gyermekeik etnikai öntudatát. A mai társadalmi körülmények között a kulturális minta átadásában már nem érvényesül a korábbi természetesség, ha az apa bolgár, akkor a bolgár kulturális minta és a nyelv elsajátítása elégtelen. Sőt ma már az életmódban bekövetkezett változások miatt az endogám család sem képes mindig arra, hogy önmaga biztosítsa az anyanyelvi kultúra átadását. A szülők újszülöttjük nevének megválasztásával és nevelési gyakorlatukkal már a születés időpontjában alakítják gyermekeik identitástudatát. A bolgár anya vagy nagymama redszeres és tudatos nevelése és kizárólagos nyelvhasználata nagyon jó eredményeket hozhat. Kivételesen bolgár apák esetében is előfordul, hogy az utódok bilingvisek lesznek. A vizsgálatok azt mutatják, hogy az etnikai azonosságérzet és azonosságtudat mindenekelőtt és alapvetően a családban alkul ki, de az etnikai kultúra és a nyelv elsajátítása jelen körülmények között teljes körűen csak a budapesti bolgár iskolában vagy Bulgáriában lehetséges.

Az 1993. július 7-én elfogadott kisebbségi törvény a bolgár kisebbséget is Magyarországon honos népcsoportnak ismerte el. A kilenc évtizedes egyesületi típusú szerveződés mellé közjogi jogosítványokkal felruházott szervezetek, országos és helyi önkormányzatok jöttek létre. Először négy helyen: Budapesten, Halásztelken (Pest megye), Miskolcon, Pécsett, majd 1998-tól további két helyen Debrecenben és Szigetszentmiklóson (Pest megye) alakultak bolgár kisebbségi önkormányzatok, 2002-ben már megötszöröződött a számuk, 30 bolgár kisebbségi települési önkormányzatba 150 képviselőt választottak. 2006-ban változott a kisebbségi törvény, melynek értelmében csak azokon a településeken lehetett kiírni a választást, ahol legalább 30, egyazon kisebbséghez tartozó választópolgár nyert bejegyzést a választói névjegyzékbe. A bolgárok esetében 70 településen, összesen 2110-en jelentkeztek be, ami messze meghaladta a 2001-es népszámláláskor a bolgár nemzetiséghez tartozók számát (1358 fő). Végül bolgár önkormányzati választást 38 helyen, 21 fővárosi kerületben és 17 vidéki településen tartottak, és összesen 190 képviselőt választottak meg. A törvényi háttér változása a kisebbségi civil szervezetek kezébe adta az önkormányzati képviselők jelölését, megszűntetve a független jelölti intézményt, így valamilyen etnikai identitási szűrőt alkalmazott. Még nem készültek általános elemzések a tapasztalatokról, de már is bizonyos tényeket megállapíthatunk. Egyrészt beigazolódik a kisebbségi szervezetek állítása, miszerint a bolgár populáció létszáma jóval nagyobb, mint a statisztikai adatokban szereplő adat, hiszen a bejelentkezettek között csak választójogosultak szerepeltek, tehát kiestek a 18 éven aluliak és a bolgár állampolgárok, másrészt az identitásban változott az identitáselemek súlya, a származási összetevő és a kultúrához, hagyományokhoz való kötődés tudata vált hangsúlyosabbá és ezen belül visszaszorult a nyelvtudásnak mint meghatározó identitáselemnek a súlya, nem is beszélve az állampolgárságról és a névről. Itt nem csak az egyének identitásában végbement változásokról van szó, hanem a szervezetek által is tolerált módosulásról.

Az 1950-es évektől kezdve erősödött a kisebbségi csoporttudat, amely a 90-es évektől a törvényi háttérrel, az önkormányzati rendszerrel és a bővülő kulturális intézményekkel a meglévő folyamatot elmélyítette és kiszélesítette. Az identitásban az óhaza szerepe egyértelműen háttérbe szorult. Úgy tűnik, hogy a legutóbbi két évtizedben lezajló változások azt eredményezték, hogy a bolgár közösség gazdasági bevándorlókból végleg nemzeti kisebbséggé alakult, ami egyben megújulást, kulturális és önigazgatási intézményi fellendülést hozott, de a gyorsuló nyelvi asszimiláció veszélyét is jelentheti.

A kedvező magyar társadalmi környezetben, a bolgár állam és a magyarországi bolgár intézmények számára adottak a feltételek, hogy éljenek a tényleges és potenciális lehetőségekkel annak érdekében, hogy a hazai bolgár közösség megőrizze a bolgár kultúrát és a nyelvet, a bolgár öntudatot, a bolgársághoz való kötődést, természetesen ebben az identitást hordozó családok és egyének felelőssége és erőfeszítése is megkerülhetetlen.

A magyarországi bolgár népesség országos adatai.
2001. évi népszámlálás, KSH, Budapest, 2002.
A z anyanyelvet vallók: 1 299 (1990-ben 1370)
A nemzetiséghez tartozást vallók: 1 358
A nemzetiségi kulturális értékekhez, hagyományokhoz kötődők: 1 693

Családi, baráti közösségben a nyelvet használók: 1118
Bolgár ortodox vallású: 508

Összefoglaló

A bolgárok a XIX. század 70-es éveitől kezdve települtek a mai Magyarország területére. Ez a kis létszámú, néhány ezres népcsoport magyarországi tartózkodásának évszázadnyi ideje alatt jelentős szerepet játszott a magyar paraszti intenzív, öntözéses kertkultúra kialakulásában. A két ország kapcsolatainak pozitív jellege és a két állam politikai orientációjának párhuzamossága az utóbbi több mint száz évben kedvező feltételeket teremtett a hazai bolgárság identitásának megőrzésére. A bolgár bevándorlók termelő tevékenysége, életmódja szerint a közösség formálódásának négy szakaszát különböztethetjük meg. A mai bolgárok magját a hajdani kertészek és leszármazottaik adják, akik 300 településen, szétszórtan élnek az országban és általában nagyvárosi életmódot folytatnak, őket és a házasságuk, tanulmányaik révén ide került honfitársaikat a származás és a kultúra közössége kapcsolja egybe. A 80-as évekig az identitás meghatározó elemei a származás, az állampolgárság, a név és a nyelvtudás volt. A rendszerváltozással megindult folyamatok: a kisebbségi törvény elfogadása (1993), amely honos kisebbségnek ismerte el a bolgárokat, illetve az önkormányzati rendszer kiépülése azt eredményezték, hogy az identitáselemek közül a származás és a kultúrához, hagyományokhoz kötődés vált dominánssá.

A bolgár közösség az elmúlt 130 év alatt bevándorló kertészekből nemzeti kisebbséggé vált. Az utóbbi másfél évtizedben bővült az intézményi rendszer, de fokozódott a nyelvi asszimiláció is.

IRODALOM

Allport, G.W.
1954, *The Nature of Prejudice*, Massachusetts.

Allport, G.W.
1961,*Pattern and Growth in Personality.* New York.

Bindorffer Györgyi. (szerk.
2007, *Változatok a kettõs identitásra*. Budapest.

Boross Marietta.
1973, *Bolgár és bolgár rendszerû kertészetek Magyarországon. 1870-1945.* –Etnographia, N.1-2.

Csepeli György.
1987,*Csoporttudat-nemzettudat.* Budapest.

Czibulya Ferenc.
1987, *Bolgárkertészet magyar földön*. Budapest.

Doncsev Toso.
2001, *Új idõk bolgárai,* Budapest.
2000, *Recent Changes in the Condition of National Minorities.* – Minorities Research. N.2.
2005,*The Hungarian Minorities Act.* – Minorities Research, N.7.

Erikson, E.H.
1950, *Childhood and Society*. New York.
1968.,*Identity: Youth and crisis*. New York.

Menyhárt Krisztina.
2007, *A magyarországi bolgár közösség nyelvi helyzete.* – Kisebbségkutatás, N. 1.

Pataki Ferenc.
1982, Az én és a társadalmi azonosságtudat. Budapest.

Peneva-Vincze L.
1981, *Hagyományõrzés és beilleszkedés a Magyarországon élõ bolgárkertészek körében.* – Ethnographia . N.2-3.

Puskás Julianna
1982, *Kivándorló Magyarok az Egyesült Államokban 1880-1940*, Budapest, 1982.

Szántó Miklós.
1982, *Az emigráció és bevándorlás – szociológiai elemzési kategóriáiról*, Szociológia, N.1.

Varga Gyula.
1974, *A bolgárkertek és a magyar konyhakertkultúra*, Bolgár tanulmányok, N. 1. Debrecen,

Váriné Szilágyi Ibolya – Niedermüller Péter (szerk.)
1989, *Az identitás kettõs tükörben.* Budapest.

* Number of people professing Bulgarian orthodox religion: 508

IDENTITATEA BULGARILOR DIN UNGARIA

Rezumat

În secolul nostru identitatea are un caracter schimbător, datorită mobilității geografice și sociale, în toate țările apar grupuri etnice noi.

Consecințele migrațiilor au aspect etnic.Dacă individul migrează într-un alt spațiu, existența permenentă din acel spațiu îi influențează atât conștiința identitară cât și psihicul.În același timp, imigrantul este identificat de către autohtoni prin caracteristicile exterioare(ținută, trăsături rasiale, pronunție, etc.). Foarte important în relațiile care se stabilesc între minoritari și majoritate este și ceea ce gândește societatea majoritară despre gruparea etnică.În cazul în care societatea majoritară nu are o părere bună despre respectiva grupare etnică, individul fie renunță la vechea identitate și se identifică cu noul anturaj social fie se închide în cercul restrâns al grupului său etnic și își întărește sentimentele față de identitatea sa.În situația în care societatea majoritară apreciază grupul etnic, acesta își va păstra în mod natual identitatea etnică, chiar dacă își va însuși și cultura majorității.

Emigranții, chiar dacă nu recunosc acest lucru, trăiesc în sfera de atracție a două țări. Acestă sferă de atracție este definită de legăturile comune sau chiar de lipsa acestor legături,care pot să existe sau nu între emigrant și patria lui natală.

Motivele părăsirii țării natale pot fi foarte diverse, dar noi credem că din punct de vedere al emigrantului ele sunt decisive, la fel cum este important dacă acesta consideră emigrarea definitivă sau temporară.

*

Emigrarea bulgarilor în Ungaria s-a datorat tradiției acestui neam de muncitori migranți.Pentru prima oară au plecat să practice grădinăritul în alte părți în secolele 17-18.Mai întâi au ajuns în

Muntenia, Moldova, și Transilvania,de unde au plecat mai departe în Ungaria.În anii 70 ai secolului 19.au fost deja atestați în comitatele Baranya și Csongrad, iar la începutul secolului 20 în vecinătatea Budapestei și pe lângă toate marile orașe.

Bulgarii stabiliți în Ungaria au fost puțini la număr, încât nu amenințau interesele social-politice.Ei aveau propriile tradiții rurale și creștine, nu reprezentau o concurență pentru maghiari.

Inițial grupurile de muncitori, bărbați și tineri, veneau din comunele Polikraisté și Draganovo, lucrau din primăvară până în toamnă iar după terminarea lucrărilor și ridicarea banilor se întorceau acasă, la familiile lor.

Totuși în perioada în care au stat departe de familiile lor, în alt mediu, obiceiurile li s-au schimbat, mai ales cele privind alimentația. Stilul de viață a devenit unul orășenesc încât chiar putem spune că acești bărbați bulgari nu aveau costume populare.

În schimb o putere mare de coeziune a fost și este și astăzi scrierea chirilică, care se hrănește din rădăcinile credinței pravoslavnice, legăturile strânse cu patria mamă, susținerea instituțiilor bulgare din Ungaria.

Formarea identității bulgare în Ungaria a străbătut 4 etape:

1. Prima etapă, cea a migrației secundare, la muncă, a ținut până la 1914;
2. În a doua etapă, care a ținut până în 1951, s-au format asociațiile, bisericile, școlile;
3. A treia etapă a ținut până în 1990;
4. A patra etapă a început în 1993 ,odată cu apariția legii minorității și ține până azi.

Până în 1950 diaspora bulgară se caracteriza prin bilingvism.Totuși căsătoriile erau endogame și se făceau cu persoane din Bulgaria sau din zone populate cu bulgari, se vorbea mai ales bulgara, caracteristic fiind modelul bulgar de cetățean.

Din 1980 în viața grupului au intervenit mai multe schimbări. Au devenit la modă căsătoriile mixte, între membrii comunității au apărut și intelectuali, modelul de viață este cel maghiar.

După 1990 bulgarii din Ungaria au avut pentru prima oară posibilitatea să desfășoare activități comunitare, școlare, culturale și bisericești, în care au folosit limba bulgară.De asemenea, alături de școala în limba bulgară, în 2004 a fost deschisă o școală minoritară, în care 4 ore pe săptămână se învață limbă și cultură bulgară.

Casa de cultură a bulgarilor are activități variate, de muzică populară, dans și cântec, stimulând utilizarea limbii bulgare.

După 1990, ca un rezultat al promulgării legii minorităților, au început să fie publicate reviste și ziare și cărți în limba bulgară, să ia ființă institute de cercetare, au început să funcționeze teatre, au fost create emisiuni radio și de televiziune în limba bulgară. Tinerii au fost atrași în formații de dansuri populare.

Tradițiile populare practicate cele mai multe sunt legate de sărbătorile bisericești.Astfel bulgarii din Ungaria țin Boboteaza, în 21 iunie Ziua Babei, în 1 februarie pe Sf.Trifon, patronul viilor și al grădinilor, în 6 mai Sf.Gheorghe, cea mai mare sărbătoare slavă din țară, în care în fiecare an în Buda, bulgarii ies la podul Szechenyi cu muzică și ramuri verzi.

Cât privește utilizarea limbii, la locul de muncă de obicei se vorbește maghiara, bulgarii folosesc limba bulgară doar în familie,între prieteni (câteodată și acolo se folosește maghiara,ca să înțeleagă toată lumea).

Dacă înaintea primului război mondial tinerii bulgari erau crescuți până la 12-13 ani în Bulgaria, abia după acestă vârstă fiind duși în Ungaria, azi copiii se nasc și cresc în Ungaria.

Datorită Legii pentru minorități, care recunoaște grupul etnic bulgar ca făcând parte din etniile aflate pe teritoriul Ungariei,în construcția identității bulgare azi patria mamă ocupă o poziție secundară.

În concluzie schimbările care au avut loc în ultimele două decenii au transformat foșii muncitori bulgari emigranți într-o naționalitate minoritară, ceea ce a însemnat din punct de vedere identitar, pe de o parte reînnoire culturală iar pe cealaltă asimilare lingvistică prin folosirea limbii maghiare în aproape toate situațiile de comunicare.

THE IDENTITY OF BULGARIAN COMMUNITY FROM HUNGARY

Summary

Bulgarians have settled in the territory of present-day Hungary since the seventies of the 19th century. During its century-old existence in Hungary, this small ethnic group with just some thousand members played an important role in the development of intensive Hungarian market-gardening based on irrigation. The positive character of the relations between the two countries as well as the parallelism of their political orientations during more than one hundred years created favourable conditions for the Bulgarians in Hungary to preserve their identity. In accordance with the productive activities and the way of life of the Bulgarian immigrants, four stages can be distinguished in the development of the community. Descendants of the long-ago market-gardeners constitute the core of the group. They live dispersed in 300 settlements of the country and generally lead an urban way of life. Common origin and culture links them to other Bulgarians who live in Hungary because of their marriages or their studies. Until the eighties, the major elements of identity were origin, citizenship, name and the knowledge of the Bulgarian language. The processes that started parallel with the change of the political regime (the adoption of the Minorities Act in 1993, in which Bulgarians were recognized as an indigenous minority, as well

resulted in making origin and the attachment to culture and to traditions dominant among the elements of identity.

In the course of the past 130 years, the Bulgarian community evolved from a group of immigrant market-gardeners into a national minority. The last 15 years brought the enlargement of their system of institutions, but also the acceleration of linguistic assimilation.

DILEMA COPIILOR NĂSCUȚI ÎN FAMILIILE EVREIEșTI FORMATE ÎN ROMÂNIA DUPĂ AL DOILEA RĂZBOI MONDIAL

Madlena Bulboacă

În amintirea părinților și bunicilor mei

Siguranța, confortul și reperele unei vieți demne au fost răsturnate de al Doilea Război Mondial în familiile evreiești din Europa. Întorși din lagăre sau domicilii forțate, aceștia au încercat să se adapteze și să-și refacă viața, mulți pe alte considerente decât cele înrădăcinate de părinți și bunici. Trăind îmtr-o altă lume, în care cuvântul „evreu” era o stea galbenă cu implicații îngrozitoare, suferind, uimiți de ceea ce li s-a întâmplat, drumurile lor s-au îndreptat în mai multe direcții. O parte au plecat în Israel, America, Australia etc., o parte s-au înrolat în Partidul Comunist, presupunând că noua doctrină va rezolva problema evreiască, iar restul nu știa efectiv ce să facă, nu era hotărâtă.

Însă viața mergea înainte și, încet, încet, ca pasărea Phoenix, renăscând din propria cenușă, tinerii au început să-și formeze familii și să spere într-o viață mai bună pentru ei și copiii lor.

Familiile nou încropite în România aveau valorile fundamentale formate dinainte de război, modificate de groaza că oricând s-ar putea întâmpla din nou „așa ceva”. Și atunci a apărut dilema: Ce fac, îi spun copilului meu că este evreu? Îi povestesc ce mi s-a întâmplat mie, familiei mele, prietenilor mei, conaționalilor mei? Cum îl pregătesc pentru viață? Cum să-i explic ce înseamnă a fi evreu? ... Și de aici începe povestea fiecărei familii.

S-au luat, probabil s-au iubit și, într-o familie în care erau și evrei, comuniști sau nu, stabiliți în diverse regiuni ale țării, au început să-și educe copiii așa cum i-a dus mintea și sufletul. Și aceștia au crescut, unii știind că sunt evrei, alții aflând de la vecini sau întâmplător și neînțelegând ce este „așa mare scofală”. Până au început să-și pună întrebări. „Sunt diferit de alții? Dacă mă uit în oglindă, văd că nu. Gândesc altfel? În principiu nu. Doar merg la aceeași școală, mă joc cu ei, citesc aceleași cărți și privesc aceleași emisiuni la televizor (în perioada comunistă, în România exista un singur program la televiziune). Și totuși, peste tot există și vor fi antisemiți.

Problema copilului se reflectă în modul în care își acceptă sau nu acest statut și prin felul în care urma sa-i fie afectată viața care, de multe ori, era dublă. Erau lucruri pe care le putea discuta cu toți prietenii, evrei și neevrei, și lucruri despre care putea vorbi cu unii prieteni evrei, în care avea încredere: despre emigrare, despre rudele aflate dincolo, cu care se corespondа în secret, despre poveștile îngrozitoare, care s-au întâmplat în aproape fiecare familie, despre asimilare și dezrădăcinare. Duplicitatea nu face bine nimănui, dar mai ales unui copil, care nu are, la o vârstă fragedă, discernământul despre ce are voie să spună sau nu.

În prima mea zi de școală, pe prima mea colegă de bancă (am rămas și acum prietene, după 45 de ani) am întrebat-o: „Ești și tu evreică? Ai și tu un unchi la Craiova? (Unchiul meu era în Israel, dar nu mi s-a spus.) La care, fetița mi-a răspuns că nu este și habar n-are ce înseamnă „aia” (la care eu i-am dat niște explicații – sincer, nu le mai țin minte), că are și ea un unchi, dar la București, care vine mereu să-i vadă. M-am întors mirată acasă, cu întrebarea pe buze: „Unchiul nostru Sami, de ce nu vine?” Bunicu’ și bunica au început să plângă și mi-au explicat ce înseamnă „Craiova” – și durerea că, poate, n-o să-și mai vadă băiatul niciodată.

În acea perioadă, în școală erau mulți copii evrei care, „protejați” de părinți, nu știau că sunt evrei. Necunoașterea adevăratei lor origini le-a afectat viziunea asupra vieții, iar mai târziu, când au aflat, reacțiile au fost dintre cele mai diverse: unii au fost încântați, alții traumatizați, dar majoritatea poate nu înțeleg nici astăzi de ce nu li s-a spus.

În multe colțuri ale țării, evreii care nu-și negau originea încercau să facă parte dintr-o comunitate și să lege prietenii bazate pe diferite criterii, în care reușeau să-și creeze un climat asemănător cu cel de acasă. La bunica mea veneau evrei din toate regiunile României Mari, vorbeau idiș și observau cu plăcere că multe obiceiuri și legende erau comune, schimbau rețete de prăjituri și visau să meargă să vadă Israelul.

Visul bunicei mele era să vadă Zidul Plângerii și să scrie o scrisoare către Dumnezeu, în care să-i ceară ceva știut numai de ea – poveste pe care o spunea atât copiilor, cât și bunicilor din blocul unde stăteam. Ne promitea că o să ne dezvăluie ce a scris în ea după ce a ajuns ... . Și a ajuns, ... a văzut o mulțime de oameni necăjiți, din toate colțurile lumii, punând câte o scrisoare în breșele Zidului ... și s-a gândit că problemele ei sunt mărunte și că Dumnezeu a ajutat-o: copiii și nepoții ei erau sănătoși, așa că n-a mai lăsat scrisoarea. Și noi, copiii din bloc, am rămas dezamăgiți ..., dar mirați că în toată lumea se știa povestea cu Zidul Plângerii. (Chiar ieri mi-a povestit o prietenă că a fost la Ierusalim și a pus și ea o scrisoare; nici de la ea n-am aflat conținutul.).

Cu bunicii mei, profund religioși, totul era simplu, nu conta ce ești, conta să fii om, să respecți pe fiecare și să nu încerci să-l judeci ... Nici tatăl meu, din perspectiva sa ateistă, nu judeca oamenii. Cele două concepții de viață, foarte diferite în esență, se întâlneau în același punct, rezolvând dilema copilului: a fi Om înseamnă același lucru, indiferent de religie sau naționalitate.

THE DILEMMA OF JEWISH CHILDREN BORN IN ROMANIA AFTER WORLD WAR TWO

Summary

The article is based on the memories of the author about a Jewish house. She tells about a period of time after the World War Two when the Jewish community set up and tried to reconstruct their lives. Some of them became communists, but they avoided to tell to their children that they were Jewish in order to protect their life.

RROMII DIN KIKINDA PE DRUMUL EMANCIPĂRII ÎNTRE INTEGRARE ȘI REALIZAREA IDENTITĂȚII

Dušan Deanac, Kikinda(Srb)

În urma războaielor și a izolării, ceea ce caracterizează societatea noastră raportată la lumea externă este faptul ca statul nostru, aflat mereu pe poziția „statului tranzițional", trebuie să se reflecte prin prisma ONU, UE, NATO, Băncii Mondiale, care aduc decizii hotărâtoare pentru viața actuală, dar și proiecte pentru cea viitoare.Comunitatea internațională are un amestec în toate.Aceasta impune și dă sentințe, iar organele noastre statale se supun hotărârilor lor, pe care le execută, adeseori fără să se opună în nici un fel.Așa se face că într-un fel suveranitatea noastră statală este într-o mare parte limitată.

Pe plan intern este vizibilă o anumită democratizare și dobândire a drepturilor omului.Aceste procese se află în umbra inferiorității statale și a neoliberalismului furtunos.

Societatea noastră și statul Serbia trece prin multe „Scile și Caribde".Totuși societatea încearcă să-și revină.Devine vizibilă o nouă politică, care se întemeiază pe filosofia pluriculturalismului, a toleranței etnice și culturale, a egalității naționale și sociale.

În acest curs este inclusă și comunitatea etnică rromă.Aceasta trăiește în ultimii doi-trei ani o adevărată emancipare socială.

Acest fapt este vizibil și în Kikinda.Și acesta a fost și motivul alegerii acestui subiect.

Rromi pentru prima oară se organizează în asociații proprii, partide politice, formații culturale.

Pentru prima dată se constată la rromi conștiința de sine.Din marginea societății, din abisul social se fac pași însemnați, care aș îndrăzni să spun, sunt o condiție sine-qua-non spre integrare în societate.

Când comunitatea, mă gândesc la cea locală, dar și la cea statală și internațională, dorește sincer să integreze rromi în societate, atunci e posibil și vizibil progresul.

„Decada rromilor"(2005-2015)este până în prezent cea mai importantă acțiune, care va contribui la recunoașterea socială și culturală a rromilor din Kikinda.

Decenii întregi, organele locale au avut numeroase probleme cu rromi, care au trăit neintegrați, la periferiile orașelor și satelor.

În scopul unui oarecare control, în perioada dintre cele două războaie mondiale,conducerea locală a Kikindei plătea un așa numit „Primar al țiganilor"(Bulibașă), care-i ținea sub control și acorda informații organelor locale despre mișcările și activitățile rromilor.

Abia în perioada „Decadei rromilor" și pentru prima dată, comunitatea etnică rromă se autoorganizează.

Într-un timp foarte scurt sunt înființate mai multe organizații cetățenești:"RROMA ROTA", "ROMANI ROTA", "MULTIKULTURALNI BANAT", "AMARO KHAM".

Între timp s-au format încă două organizații, a căror activitate însă nu e vizibilă.

A luat ființă și o formație cultural-artistică la Mokrin sub denumirea „Uniunea rromilor din Mikrin"(U.R.M.A.).De fapt, aceasta este prima formație cultural-artistică a rromilor din zona Kikindei.

Conform planului de dezvoltare a mass-media, de acum doi ani există radioul rromilor-„ROTA".

Statul a inițiat în ultimii trei ani ani școlari două mari proiecte:
1.-în patru școli generale se predă și în limba rromă, prezentându-se și elemente ale culturii tradiționale ale acestei etnii;
2-pregătirea copiilor rromi, în limba lor,la ore facultative.

Pe de altă parte, conducerea locală a deschis o Cancelarie privind problemele rromilor, și altă Cancelarie privind problemele minorităților naționale.În ambele cancelarii funcționează ca angajat câte un coordonator.

Și, în final, în Kikinda a fost înființată o ramură a partidului rromilor, așa numit „Uniunea rromilor din Serbia”.

Ce au realizat aceste organizații, în acest scurt timp?

Înainte de toate au activat în direcția organizării și unirii rromilor în asociațiile și organizațiile nou formate.

Aceste organisme în mod formal cuprind 40 până la 200 de membrii.Majoritatea lor participă la câte o activitate, pe care conducerea o organizează.

Țintele principale ale organizațiilor rromilor sunt:
-integrarea rromilor;
-dezvoltarea toleranței;
-îmbunătățirea condițiilor de viață;
-colectarea ajutoarelor materiale umanitare;
-dezvoltarea informației,culturii,instrucției și educației.

Așezările rromilor

Primul contact cu o așezare de rromi am avut-o în anul 1991, scriind pentru ziarul KI-PRESS.

Doi ani mai târziu, în perioada inflației mari și a izolării patriei mele am vizitat două așezări ale rromilor, plasate la marginea orașului.

Sărăcia era vizibilă în toate părțile.Un locuitor rrom mi-a descris viața de acolo prin trei cuvinte: „Aici locuiește mizeria!”

La vremea aceea am notat în jurnalul meu diverse informații despre viața din Mali Bedem și Stara Klanica.

Mali Bedem, 16 febr.1993

Trebuie să vii aici și să vezi ce este sărăcia!Nu există palmă de asfalt, gaz; unele căsuțe(bordeie) nu sunt nici ele electrificate, nu au nici plite de gătit.

În timpul ploilor prelungite, aceste bordeie se „topesc" sub umezeală.Chiar în fața mea sunt ruinele moi ale unui bordei huluit.Bordeiul a cazut pe o bătrână, care abia a ieșit de sub pământul surpat.

Alături se zăresc părți din alt bordei, ars de mult.Ambele cazuri au fost prezentate organelor locale, însă nimeni nu le-a venit în ajutor.

Intru într-o casă compusă doar dintr-o cameră și un hol micuț.În cameră două paturi și un cuptor de gătit.Aici locuiește soțul, soția, șapte copiii ai lor și o noră.Fiul le-a adus o sârboaică din al treilea raion.Fata este minoră.Mirele joacă fotbal într-o baltă iar ceilalți o păzesc pe mireasă să nu fugă.

Intru în casa următoare, vecină cu casa arhicunoscutului Miska.O bătrână singură trăiește în mizerie. Nu are cu ce să facă focul, iar în loc de ușă are cartoane.E surdă.Când am intrat plângea.Spune că trăiește greu.Îi e frig și nu are cine să o ajute.

Pe Miska îl cunosc mulți în Kikinda, pentru că el adună cartoane și crengi prin oraș contribuind astfel la salubrizarea orașului.I s-a asigurat un container, unde el depune ambalajele.

În căsuța lui sunt două patruri, un cuptor pe lemne și o masă.Focul arde.Soția lui spune că soțul i-a asigurat combustibilul.E un adevărat rai!

Întâlnesc un bărbat frumos, un tânăr lider, pe care îl vedeam în piață.Stă cu o femeie bolnavă psihic.Au doi copiii.El spune că se ocupă cu schimbul valutar, la început având doar câteva sute de mărci.Nu s-a îmbogățit.S-au îmbogățit acei rromi din oraș care lucrau cu sume mari.Ei au legături.Acum el cumpără și vinde marfă pe care o aduce din România."

Stara Klanica, 16 febr.1994

Acestă așezare a rromilor ca întindere ocupă locul imediat după Mali Bedem.S-a înființat imediat după al doilea război mondial,după bombardarea de către nemți a unui dâmb de la gară.Și-au construit case frumoase, mult mai bune și confortabile decât cele pe care le-au avut în vechea vatră.Statul a ordonat demolarea unor sălașe dându-le rromilor cărămida și lemnăria.

Astăzi această așezare are 44 de case.Toate aceste case dispun de apă,curent electric, au chiar televizoare.

O parte din rromi sunt angajați iar o altă parte au plecat în Germania de când a început războiul.

Schimbările care au avut loc în țară după 1991 au influențat toate etniile, implicit și rromi.

Fugind din calea războiului, câteva sute de mii de rromi au emigrat în țările din apusul Europei.

Un număr mic de rromi, folosindu-se de tragediile sociale, s-a descurcat comercializând mărfuri ilegale sau schimbând valuta la negru.

Aceștia s-au îmbogățit relativ repede și au început să-și construiască case și vile cu etaj, cu suprafețe de 150-200 m^2, dar cu o arhitectură bizară.

În Kikinda există astăzi două comunități de rromi, care trăiesc despărțite.

Unii, destui, care locuiesc în oraș, sunt integrați.Cei mai mulți dintre aceștia trăiesc în case mici, țărănești, cu ceva grădină, au apă, curent electric, baie și automobil. Copiii lor frecventează școala.Dispun de un venit permanent fie din muzică, comerț cu amănuntul sau chiar servici.

Rromii neintegrați, care trăiesc la capătul orașului au căsuțe cu una-două încăperi.Cei mai mulți trăiesc la limita existenței și duc în continuare o viață de subzistență.

Toma Lakatos, coordonator pentru problemele reomilor a făcut o anchetă pentru a stabili care sunt sursele permanente de venit și care cele ocazinale ale romilor din Mali Beden.

Prima întrebare: Din ce se întreține familia d-voastră?

Tabelul 1.

In familie cineva este permanent (ocazional) angajat	5,55 %
Ne ocupăm cu agricultura	-
Ne ocupăm cu diferite meserii	-
Facem comerț și „bișniță”	0,79%
Colectăm (produse secundare)fier vechi pe care îl vindem	34,01%
Munci sezoniere	7,14%
Ajutor social şi ajutor pentru copiii	38,01%
Pensii în familie	0,79%
Ajutor de la rude și prieteni	0,79%
Ajutor de la organizații umanitare	0,79%
„Nu știm nici noi”	7,85%
Alte surse	0,79%
Nimic	2,37%

Rezultatele obținute confirmă sărăcia locuitorilor acestei așezări rrome.

Cea mai mare parte a locuitorilor trăiește din colectarea produselor secundare și din ajutor social.Nici ei nu știu cum își duc existența.Un procent mai mare este al celor care lucrează ca muncitori sezonieri.

Și în acestă anchetă s-a dovedit că rromi vorbesc puțin sau nu doresc să vorbească despre comerț și „bișniță”.

Sărăcia e vizibilă pretutindeni în Mali Bedem.E mare mizerie, când în toamnele ploioase se desfundă ulicioarele și aproape nu se poate circula de cleiul noroaielor.

A doua problemă cercetată a fost cea privind utilizarea aparatelor casnice, ca indicator al standardului de viață.

La acestă anchetă au participat 65 de gospodării de la Mali Bandem.

Tabelul 2.

Maşină de spălat rufe	7,69%
Frigider	21,15%
Cuptor electric	10,76%
Televizor	55,38%
Automobil	3,07%
Combină muzicală	30,76%
Apă de la sursa oraşului	67,69%
Fântână în curte	-
Cişmea comună	9,23%
Curent electric	63,07%
Canalizare	-
Groapă septică	1,53%
Baie	3,07 %
WC în casă	-
Latrină în curte	38,26%
„În mijlocul natrurii”	53,84%

În privința satisfacerii cerințelor de bază constatăm că încă nu sunt legate toate gospodăriile la sursa de apă de la oraș,deoarece doar 67,69 % beneficiază de surse de apă curentă. Un procent mai mic folosește curentul electric. Baia, groapa septică și canalizarea se află doar la nivel de ideal.

Cât este de redus gradul de civilizație se vede și după faptul că mai mult de 50% dintre locuitori folosesc pentru nevoile fiziologice „mama natură”.

Dotarea cu aparatură casnică modernă este precară.

Statistic, la 8 gospodării există câte un frigider, o mașină de spălat rufe, o plită electrică.Combina muzicală există la câte 5 gospodării,iar televizor la câte 3 gospodării.Doar două gospodării posedă autoturism.

Cel mai greu suportă acești locuitori ai așezării de rromi condițiile neigienice în și așa căsuțele lor reci și cu igrasie.Acest lucru îi afectează mai mult decât neangajarea sau integrarea.

Încă visează acești oameni la „CINEVA”,care să-i scoată din această stare și nu își propun o integrare și o muncă la o firmă de exemplu.

Acest fapt este cel mai bine ilustrat de răspunsurile, care s-au primit la întrebarea:Ce ajutor i-ar conveni cel mai mult familiei dumneavoastră?

Tabelul 3

Cei integrați la rubrica „altceva” au răspuns că acceptă orice fel de ajutor și de la oricine.

În organizația cetățenească „RROMA ROTA” există conștiința că ieșirea din acestă situație se află în altă parte.

Aceștia au concurat pentru proiectul „Informarea rromilor

Să se angajeze permanent cineva din familie	15,38%
Să primească loc de casă și să construiască casa	4,61%
Să primească locuință	70,76%
Să rămână loco dar în condiții îmbunătățite	1,53%
Să plece în altă țară	-
Să-și instruiască copiii	-
Să fie mai bine îngrijiți medical	-
altceva	3,31%
Fără răspuns	4, 31%

din Kikinda privind angajarea populației"la fondul zonal de dezvoltare a sectorului nonprofit.

În proiect,conducătorul acestei organizații a inventariat peste 50% din gospodăriile rrome din întreaga Kikindă, atât cele integrate în oraș, cât și cele de la periferie.

La discuțiile organizate au participat aproximativ 150 de beneficiari.În cadrul acestei acțiuni s-au lipit peste 200 de afișe și s-au împărțit 2000 de fluturași.Acțiunea a fost mediatizată.

La prima întâlnire, avută la Teatrul Național au participat aproximativ 100 de beneficiari, un consilier de la Primărie-responsabil cu politica socială, sănătate și ecologie precum și directorul Serviciului Național pentru Încadrarea în Muncă.

În urma acestei investigații, 97% din rromi din Kikinda nu au serviciu permanent.

Interesul pentru locul de muncă, procentual este mare, mai cu seamă la rromi între 18-35 de ani.

Câteva idei privind angajarea rromilor au apărut chiar în perioada desfășurării acestui proiect.Astfel s-a propus să se deschidă un centru zonal pentru calificare în câteva domenii, meserii necesare unor întreprinderi particulare.

Un întreprinzător particular dorește să ajute calificând un număr de croitori și marochineri pentru produsele din piele.

Alt particular e interesat să organizeze o pregătire de 6-12 luni în mai multe meserii tot din domeniul pielăritului.

O firmă a propus înființarea unei bande de cusut(textile),unde ar putea angaja 5-20 croitori.

A apărut și o idee de deschidere a unui atelier de tâmplărie.

S-a mers atât de departe cu propunerile încât s-a lansat și ideea de a produce și prezenta un brand ocrotit la nivel mondial, „ROMSKA CIZMA".

Oricum până în clipa de față totul a rămas la nivel de propuneri.

Școlarizarea

Analfabetismul cât și semianalfabetismul este încă bine prezent la rromi din Kikinda.

Din generația în vârstă nu poți găsi persoană cu școala absolvită. Din generația mijlocie(30-50 de ani) există absolvenți de generală.

Deși de-a lungul deceniilor s-au depus eforturi ca și copiii rromilor să frecventeze școala generală,aceștia fie nu se înscriu fie din cauza numeroaselor absențe nu reușesc să o termine.

Acest fapt este consemnat mai mult la fetițe, care la vârsta de 10-11 ani, cu acordul părinților, părăsesc școala.

Frecvența în prezent se prezintă astfel:

Tabelul 4

Şcoala	cl. I	cl.II	cl.III	cl.IV	cl. V	cl.VI	cl.VII	cl.VIII
Mokrin	11	11	9	6	14	9	2	1
Başaid	5	8	14	13	3	1	2	-
Şc. specială	2	5	5	4	25	9	8	3
Şc.gen. „I Popov”	7	7	3	6	8	4	1	-
Şc. gen. „V.Kara”	2	7	2	3	2	2	1	-
Şc. gen. „J.Zrelie”	4	-	1	1	-	-	-	2
Şc. gen. „G.Iakšić”	9	7	7	6	3	-	-	-
Şc. gen. „Sv.Sava”	1	4	2	-	1	1	-	1
Igioş	-	3	2	5	-	-	-	-
Ban.Vel.Selo	-	-	1	-	-	-	1	-
Saian	-	-	-	-	-	-	1	-
Rusko Selo	-	-	-	-	-	-	-	-
Total	41	52	47	44	56	28	16	7

Din aceste date se poate constata ușor că elevii din clasele mari se pierd ușor.Conform tabelului clasele VI,VII,VIII le frecventează doar 17,78 % din elevi.

În timpul școlarizării,elevi rromi întâmpină o multitudine de probleme.Un număr mare dintre ei nu a frecventat grădinița, nici nu s-au pregătit în secțiile pregătitoare.

Copiii sunt în contact permanent cu părinții și vecinii, toți analfabeți, care mereu le repetă că școala nu este folositoare. Stereotipiile negative îi influențează deopotrivă și pe copiii neromi ba chiar și personalul școlar.

În colaborare cu OEBS, statul a promovat mai multe acțiuni.

Primăria din Kikinda a fost inclusă nu de mult alături de alte 20 de primării din Serbia în proiectul **„Învățământul compensatoriu al copiilor rromi școlari"**.

În acest proiect, condus de Serviciul pentru drepturile omului și ale minoritarilor din Serbia de Misiunea OEBS și de Primăria Kikinda, au fost incluși 200 elevi rromi și un număr mare de copiii de neromi.

Scopul proiectului –copiii rromilor să se integreze în mediile școlare, să fie implicați în toate activitățile școlare.

Prin acest proiect se vrea o uniformizare a condițiilor de școlarizare, printr-o pregătire a copiilor de rromi facultativă, o dezvoltare a toleranței și o acceptare a diferențelor dintre ei și copiii neromi precum și o cultivare , îmbunătățire comportamentului copiilor de rromi dar și a familiilor lor.Totodată se promovează(tot facultativ) învățarea limbii și a culturii rrome.

În desfășurarea proiectului vor fi incluși și părinții copiilor dar și reprezentanții etniei rrome.

Proiectul a fost pregătit de Școala Pedagogică.S-a prevăzut ca, după cursurile de zi,să se țină ore de pregătire facultativă.

Deși timpul pentru analize și concluzii este scurt, una dintre învățătoare este încurajată de primele realizări și afirmă că interesul crește din zi în zi încât copiii i se adresează și vin la aceste ore facultative singuri.După copiii rromi vin la aceste ore și copiii neromi, prieteni cu primii.

Recent au fost organizate și trei activități distractiv-recreative. Copiii rromi, pentru prima dată au vizionat, în colectiv, piesa de teatru „Ivița și Marița" la Teatrul Național.De asemenea au vizitat Teatrul Național din Kikinda și Grădina Zoologică din Belgrad.

Deja de trei ani în câteva școli generale(„V.Klara",Iovan Popovici" și „Giura Jaksić")copiii rromi participă la câteva ore săptămânal de limba rromanes și noțiuni de cultură rromă.Obiectul este facultativ. Scopul este cultivarea limbii rrome.

Orele sunt ținute de Alexander Stoikov, tehnician mecanic, care s-a recalificat și deține atestatul de profesor de limba rromanes pentru școala generală, atestat acordat de Matica rromă din Jugoslavia și Societatea din Voivodina pentru cultivarea limbii și literaturii rrome.

Nu de mult timp, Alexander Stoikov lucrează la Școala generală „Vasa Staić" din Mokrin, ca asistent pentru rromi.El lucrează 30 de ore săptămânal, din care 20 ore pe teren. Sarcina sa este să coordoneze munca școlii cu părinții și copiii rromi.Copiii sunt cointeresați pentru această formă de instrucție și educație.

Se încearcă și includerea copiilor de rromi în grupele pregătitoare, de la instituția școlară „D.Udicki".

Există numeroase probleme privind frecvența în clasa I., pentru că mulți copii rromi nu sunt pregătiți pentru școală și acești copii se reînscriu în grupele pregătitoare.Probleme există și cu copiii azilanților.

Momentan, grupele pregătitoare sunt frecventate de aproximativ 60 de copii rromi.Cei mai mulți sunt din Kikinda (27),din Bašaid(20) și Mokrin(5).

În luna aprilie, pentru noul an școlar s-au anunțat doar 6 copii, ceea ce reprezintă de 10 ori mai puțin raportat la anul trecut.

Cu toate că în programele lor și-au propus ca țintă includerea tuturor copiilor în grupele pregătitoare și în școală, asociațiile rrome nu s-au angajat efectiv în acestă activitate.

Această nerealizare este un semnal și un impas temporar atât pentru societate cât și pentru organizația rromilor.

Cultura

În Kikinda, rromi sunt cunoscuți ca buni muzicanți.Dintotdeauna au avut „bandele" lor, care înveseleau consumatorii din cafenele, restaurante și hoteluri.

Cea mai cunoscută a fost „Banda lui Šoja", care acum 50-60 de ani a fost și cea mai buna formație din Voivodina și era apreciată în întreaga Jugoslavie.

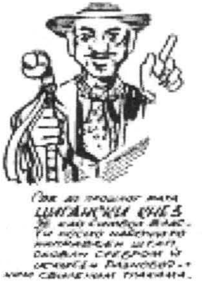
Pe lângă acest ansamblu muzical, până acum un an au existat mai multe orchestre de tamburași , care au cântat prin cafenele.De când „Nešljia" și-a închis cafeneaua, care se afla vis-a –vis de gară, astăzi există doar o singură formație care cântă în bufetul „Aida", dar cântă la instrumente electrice.

Prima încercare de a se forma un ansamblu de dansuri a avut loc imediat după 1945, când,în cadrul Căminului cultural din Kikinda,coreograful Sredoie Popov a înființat „Ansamblul folcloric țigănesc", care a activat cu succes doi ani.

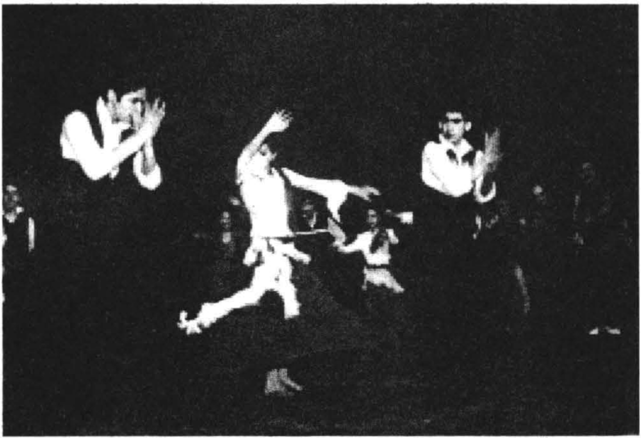
A doua încercare a avut loc acum două decenii, când a luat ființă „ROMANO TEATRA" din Mokrin.Cei care au contribuit la formarea acestui ansamblu au fost Radovan Vlahović, Dragan Batinić și Miodrag Veldi.

Ansamblul a prezentat piesa „KOLAJ",scrisă și realizată de Radovan Vlahović.Au participat cu ea la mai multe manifestări culturale din Serbia.

Cartierul Mali Bedem



Afiș de spectacol al rromilor din Kikinda



Ansamblul folcloric țigănesc “Amaro Khan”

Datorită lui M.Veldi, în Mokrin la 19 ian. 2003 s-a înființat U.R.M.A.(Uniunea Rromilor din Mokrin).Aceasta s-a creat în scopul asigurării condițiilor necesare pentru desfășurarea activităților cultural-artistice ale rromilor:

-participarea masivă a rromilor;

-ridicarea nivelului creațiilor artistice, în mod deosebit a celor de teatru și folclor;

-păstrarea identității culturale.

Astăzi în această organizație cultural- artistică activează mai multe secții: folclorică, muzicală, literară și dramatică.

Interesant este că grupul mai tânăr este compus din 8 perechi de dansatori, la fel ca și grupul mai vârstnic.Conducătorul artistic al formației este Miodrag Veldi.El este și coregraf dar și regizor.A pus în aplicare deja două coregrafii.Prima a fost „***CIALRAMA***”.Este un dans tradițional de nuntă al rromilor.A două este „***Hora lui Điurka***”, care prezintă căruța, roata țigănească. Aceasta este „călătoria prin preistorie și până la drumul din Mokrin”, cum spune Veldi.El o numește și „Drumul Mokrinului.”

În curând va fi gata și o a treia coregrafie, care prezintă jocul de „întrecere” de la nuntă.

Secția dramatică prezintă textul original a lui Veldi „PEȚITUL”.Piesa se compune din două acte și se joacă ca o veritabilă piesă de teatru.Interpreții sunt 10 actori, 10 figuranți și un grup folcloric.

Membrii secției literare participă la concursuri de recitări.Veldi a tradus în limba rromanes poezia lui Miroslav Antić, „*Ulița înnegrită*”.

În cadrul asociației cetățenești „AMARRO KHAM” există un grup folcloric, compus din 15 băieți și 15 fetițe, cu vârste cuprinse între 6 și 14 ani.În general sunt copii din oraș.Au și o orchestră de tamburași. Repertoriul este compus din dansuri țigănești.Secția este condusă de Elena Lakatoš.

Uniunea rromilor „Banatul multicultural” are un ansamblu folcloric și o secție literară.Cu secția literară lucrează Alexander Stoikov.Secția folclorică numără 20 iar cea literară 15 membrii.În general, membrii sunt copiii din Strelište.Problema lor e că nu au coregraf permanent.

În cadrul Uniunii „RROMA ROTA” există un ansamblu cu același nume și care execută o muzică expermentală(WORD MUSIC). Adaptează cântece vechi și noi rrome. Însă au și creații proprii.

Conducătorul artistic al ansamblului este Miroslav Merjan.Ansamblu are 10 membri.Acest ansamblu este participant la multe festivale din țară.Uneori cântă împreună cu ansamblul folcloric al rromilor din Mokrin.Astfel, anul trecut au cântat împreună la Novi Bečei, Stara și Nova Pazova, Belgrad, Novi Sad și Cladova.

De mare ajutor la formarea condițiilor de activitate a acestor formații este Cancelaria pentru problemele minorității naționale, care s-a înființat la Primărie.Această Cancelarie anul trecut, precum și în acest an a organizat manifestația *TOLERANȚA „Să trăim împreună”*.A participat și sponsorul din acest an al *„Zilelor rromilor”* din Mokrin.

Mass-Media

În rețeaua informativă a Serbiei, Radio „ROTA” al rromilor din Kikinda emite din 30 sept. 2003 pe lungimea de undă de 92,3 mhc.

Proprietarul și redactorul șef este Vladimir Šain, care îndeplinește și funcția de președinte a Uniunii „ROMANI ROTA”.Programul transmite 24 ore zilnic și are angajați permanent doi ziariști.Se emite în limbile rromanes și sârbă.

Redacția și-a propus să ajute rromii în lupta pentru o viață normală. Scopul propus este sesizarea problemelor și găsirea unor soluții impreună.

Programul zilnic abundă cu teme din viața rromilor din Kikinda.Se dezbat problemele actuale cu diferiți invitați în studiou.

Radio „ROTA” și-a propus să informeze și alte naționalități(români, maghiari).Pe lângă programul informațional o mare parte din emisiuni au un caracter recreativ.

Se difuzează diferite genuri: muzică, „șezătoare rromă”,muzică veche rromă,muzică sârbească.etc.

În mare acesta este un radio –folk, așa cum se și anunță în emisiunile muzicale.

Predomină muzica iefitnă, nou compusă (sârbă și rromă), ritmurile manelelor.

Cea mai ascultată este muzica de nuntă.Aici preferatul este un oarecare Muharem din Vršec.

Interesant este cât de populari sunt și maneliștii din România:Guță, Sorina,Sandu Ciorbă.

Redactorul spune că sunt iubiți acești cântăreți români pentru ritmul vioi al muzicii.Aceasta este căutată de rromi.

Din acestă scurtă cercetare rezultă că pentru prima oară în istoria rromilor din Kikinda, aceștia s-au unit în organizații , formații culturale, partide politice.Pentru prima dată sute de rromi au devenit membrii propriilor lor asociații.Majoritatea lor au participat măcar la o acțiune.Conducătorii lor sunt și coordonatori de proiecte.

În afară de proiecte s-au organizat și acțiuni concrete care să ducă la îmbunătățirea condițiilor de viață în așezările rromilor, apoi acțiuni umanitare, care au ajutat școlarii (cursuri,serbări,etc.).

Cel mai mare ecou în rândul rromilor l-au avut activitățile de constituire a formațiilor folclorice,a secțiilor dramatice și literare.Spectacolele sunt cele care-i atrag cel mai mult pe rromi.

Anumite asociații ale rromilor caută căi pentru integrare mai rapidă, doresc să-și impună scopuri nobile.

Este dovedit însă că în interiorul etniei rrome există mai multe grupuri de interese. Se simte chiar conflictul de interese iar părerile opuse sunt așteptate „*în lama cuțitului*".

În sfârșit, prin formarea primului partid politic al rromilor se așteaptă ca și ei să-și afișeze lista pentru consilierii noului mandat local.

Traducere din limba sârbă: Javorka Iorgovan

THE GIPSY COMMUNITY FROM KIKINDA ON THEIR WAY TO CIVILIZATION

Summary

Among the changes made in the last period in Serbia there is a visibly emancipation of gipsy population.

The author describes the gipsy from Kikinda who are living today in Mali Beden and Stara Kalinca. Over the years in these districts were made studies about the source of gypsy's living, the way how they use electrical apparatus, their education, and their expectations from local community.

In the last part of this study is presented the importance of their culture in the gipsy community.

A *PRIKULICS* ÉS A *ZMOVO* ALAKJA AZ OLÁHCIGÁNY HIEDELMEKBEN

Erostyák Zoltán, Orosháza(Hu)

A néphit a népi gondolkodásmódot tükrözi, a népi tudás, a természetismeret, a vallás elemei egyaránt részei a népi babonás világképnek, amely ötvözi a racionális és irracionális képzeteket egyaránt. A népi hitvilág jelentős részét képezik a hiedelmek misztikus alakjairól szóló történetek, az emberfeletti erővel rendelkező lényekről (boszorkány, szemmel verő személy, gyógyító), valamint a természetfeletti lényekről (kísértet, hazajáró halott, cserélt gyerek, markoláb, kígyó) kialakított képzetek.

Jelen dolgozatomban két cigány hiedelemlény (*prikulich, zmovo*) tulajdonságait, lehetséges párhuzamait, kialakulását vizsgáltam meg oláhcigányok között. Az anyaggyűjtést négy dél-békési oláhcigány közösségben (Orosháza-Szentetornya, Végegyháza, Kétegyháza, Magyarbánhegyes) végeztem, illetve időszakosan Békéscsabán élő erdélyi (Parajd, Hargita megye) Gábor-cigányok (*Gaborestye*) között folytattam vizsgálatot.

Minden nép számára a szokásai jelentik a közösséghez tartozás érzését, akár nagyobb, akár kisebb közösségről beszélünk. Számos hiedelem megőrzött ősi elnevezéseket, vonásokat. A Jó és a Rossz elhatárolása egyetemleges az emberi kultúrában, a megélésükben alakultak ki etnikumhoz, vallásokhoz fűződő sajátosságok, melyeket az egyházak is kanonizáltak.[1] A cigányok bármilyen nagy valláshoz, vagy felekezethez alkalmazkodni tudtak, amelyik a két ellentétes pólus (Jó-Rossz) képzetében és hitében adoptálni tudta a cigány hiedelmeket. Jellemző példái pl. az albán, vagy bolgár cigányok, akik mohamedán, vagy keresztény hitűek, de tartják a másik felekezet ünnepeit is, illetve félik babonáikat.[2]

A cigányok megélt szokásai, hiedelmei kifejezik etnikai különállásukat, megfigyelhetőek bennük a *romanes* vonásai. Fellelhetőek bennük ősi szokások, melyek a cigányság sajátjai, illetve azok az elemek, melyeket a vándorlásuk során, más népekkel történt együttélésük során vettek át. Vándorló kultúrák esetében ez általánosnak mondható. Az általam vizsgált közösségek többségében a mindennapok szintjén meghatározó az a babonás gondolkodás és azok a szokások, hiedelmek, melyek befolyásolják viselkedésüket. Mentális fejlődésükben fontos szerepet játszanak, és nem hagyják el ezeket, szocializációs szerepük, erejük meghatározó. A mindennapokban betöltött szerepük nem tervezett, tudatos folyamat, hanem az életük része, harmonikus kapcsolatban a hétköznapi világgal, nem szokatlan számukra a természetfeletti észlelése. Megélt örömeik, félelmeik kapcsolódó elemei ezek, a felöltöztetett látható és láthatatlan világ szereplői.

A vizsgált cigány közösségek római katolikusok, illetve román ortodoxok, de a vallásukat nem gyakorolják a templomi gyakorlat és liturgia szerint. Templomba nem járnak rendszeresen, hitük szempontjából bármely egyházhoz, felekezethez tartozás szinte közömbös, lényegtelen. Misztikus világuk ősibb a vallásos tételeknél.[3] Életüket áthatja a babonás félelem a keresztelőtől a halálig. A templom (*khangeri*), a temető szent helyeknek, szakrális térnek tekinthetők, mágikus erő veszi körül őket, hasonlóan a valláshoz tartozó kegytárgyak és a plébános (*rashaj*) személye esetében is. Funkciójukat nem vallási, inkább mágikus erejük alapján töltik be a cigányok számára. A plébános a *gazhikano* világhoz tartozik, mégis tisztelet övezi, hiszen közvetítő szerepe van a földi és az azon túli világ között. Ez a szerepkör köztes világba helyezi a pap személyét, megítélése kettős. Egy *gazho*, aki a tevékenységén, személyén keresztül a cigányok világának is szerves része.[4]

A téma részletes bemutatása előtt szólnunk kell a cigányok hiedelmeit is maghatározó különböző *erőkről* és a világukat meghatározó normákról, melyek nélkül nem értelmezhetők ezek a szokás és hiedelemelemek. Az egyik legfontosabb erő, melyben hisznek az a sorsszerű szerencse (*baxt*), illetve ennek ellentéte (*bibaxt, prikezhija*).[5] Ez az ellentétpár határozza meg a cigányok életét, az élet hosszú távú tervezése értelmetlen a számukra, illetve a világ történéseit is ennek alapján értékelik. A szokások célja a gazdagság, a szerencsés élet (*baxtalo trajo*) biztosítása, a szerencsétlenségek elkerülése, a túlvilág szellemeinek (halottak szellemei – *mule*) megszelídítése.

A másik szabályozó elv a cigányok között a kultikus tisztátalanságtól (*marhime*) való félelem. A tiszta és tisztátalan (*vuzho - marhime*) világ kettéválasztása, és az ezekhez kötődő tabuk és viselkedési normák behálózzák a cigányok szokásait, azok értelmezését.[6] A külső és belső tisztátalanság élesen elhatárolódik, a belső tisztaság megőrzése mindennél fontosabb a cigányok számára, hiszen így őrizhetik meg lelküket és életüket a rájuk váró veszélyektől. A tiszta-tisztátalan ellentétpár hasonló erővel bír, mint az előbbi. Alapvető tabukról van szó, melyek befolyásolják a hétköznapokat, a szokásokat, illetve azok elemeit is.

Hiedelmek

A cigányság hiedelmeit nehéz vizsgálni a többségi társadalomtól függetlenül, hiszen azok magukban fejezik ki a kisebbség és a többség közötti határokat.[7] A vizsgált közösségekben is, mint ahogyan a cigányok között általában, a hiedelmeket néhány főbb vonás köré lehet csoportosítani: A tisztaság-tisztátalanság (*vuzho-marhime*) és a szerencse-szerencsétlenség (*baxt-bibaxt*) ellentétpárok, a halottak (*mule*), a tisztátalan lelkek, boszorkányok, ördögök, átkok (*zmovo, choxalyi, beng, armaja*) és Szűz Mária (*Sunto Maria*). A pszichés eredetű hiedelem-megélések és a hiedelmekből származó pszicho-szomatikus betegségek és elváltozások, ezek misztikus igazolása erősen jellemzőek a közösségekben. A világ történései, a körülöttük zajló események, a betegségek mögött hajlamosak a hiedelmeket keresni és észrevenni.

A szerencséhez és a tisztátalansághoz számos hiedelem és tabu kötodik. Tulajdonképpen ezek összekapcsolódnak, hiszen a szerencsés életet befolyásolják a tisztasági tabuk. A tisztátalan nem lehet szerencsés, eleve kizárja a *baxtalo trajo* (szerencsés élet) létrehozását. A tisztátalanság elsosorban a nokhöz kapcsolódik, de áthatja az élet számos területét a lakótértol az ételekig. Ezek a tisztaság-hiedelmek annál erosebbek, minél önállóbak a cigányok, akár etnikailag, akár gazdasági értelemben.

Az állatokhoz kötodo tabuk és hiedelmek elsosorban fogyasztásuk és tartásuk köré kapcsolódik.[8] A tisztátalanságukat a szennyezo környezethez, alsó testükhöz való kapcsolatuk határozza meg (pl. nyalják a szorüket). Természetesen ezt is a tárgyalt kettosség határozza meg. A tisztátalanság mellett az állatok túlvilággal kialakított kapcsolata is befolyásolja megítélésüket. Tárgyalt témánkkal kapcsolatban csak néhány állatot emelek ki. A legtiszteletreméltóbb állat még mindig a ló, amit egyfajta „szent" tisztelet vesz körül, tartása megbecsülést jelent. A ló alakja áthatja a cigány életmódot és folklórt. Bántani, vagy enni a húsából nagy szerencsétlenséget jelent.

A kutya megítélése kettos, egyszerre tisztátalan, de egyben tisztelt állat is különleges tulajdonságainak (orzés, meglátja a halottakat, a rossz szellemeket) köszönhetoen. A macska kimondottan veszélyes állatnak számít, nemcsak tisztátalansága miatt, hanem azért is, mert kapcsolatban áll a rossz szellemekkel, boszorkányokkal. A hüllok (béka, kígyó) képzeteikben az ördöghöz, rossz szellemekhez kapcsolódnak, ezért különösen elhatárolódnak tolük. Túlvilági kapcsolódásuk révén ezek az állatok alkalmas szereploivé váltak a különbözo mágikus praktikáknak, gyógyításnak.

A halottak

Tárgyalt témánkkal kapcsolatban fontos jelentosége van a halottaknak, mint túlvilági lényeknek. A halottak (*mule*) és a hozzájuk kapcsolódó hiedelmek és történetek át- és átszövik a cigány közösségek életét. Különbözo, az élok világát befolyásoló, vagy pozitív, vagy negatív szerepük van. A halottak világa szervesen együtt él az élokével, befolyásolja azt, ezért a halottakat különleges tisztelet övezi. A velük kapcsolatos hiedelmek ezért a mai napig élnek és hatással vannak a közösségre. Különösen figyelni kell a megfelelo tiszteletre, hiszen a halottak figyelik az élok minden rezdülését, s ha nem találnak mindent rendben, akkor „megbüntetik" az éloket. A halottak kötodnek kedvenc tárgyaikhoz, lakóhelyükhöz, haláluk helyéhez. Vándorcigányok esetében ezeket a tárgyakat elpusztítják, a lakókocsit elhagyják.[9] Néhány vonásában ez fennmaradt, a halott mellé temetik kedvenc tárgyait, illetve, ha tehetik, elhagyják azt a házat, ahol a halál történt. Természetesen szociális körülményeik nem teszik lehetové, hogy könnyen megváljanak házaiktól, ezért ez a szokáselem módosult, elmaradt. A halottaktól való félelmeik ellen igyekeznek megvédeni a házat szentelt vízzel, illetve kegytárgyakkal.

A halál beálltakor a lélek a temetésig a test közelében marad.[10] A temetés alkalmával költözik a halottak országába (*o* *mulo zhal ando mulengo them*), ahol elfoglalja a számára kijelölt helyet. Ha a temetés során valami probléma adódik, vagy nem megfelelo módon zajlik a szertartás (pl. a pap nem hinti meg a halottat szentelt vízzel), akkor az elhunyt nem „jó halott" lesz, hanem tisztátalan lélek (*zmovo, beng*). Ilyen esetben a lélek biztos, hogy visszajár kísérteni, mivel nem találja a helyét. Ha fiatal az elhunyt, abban az esetben is surun visszajön az élok közé, mert sajnálja fiatal életét. Ha a halottnak volt haragosa, azt bánthatja a visszatéro lélek, megzavarja az álmát, betegséget hoz rá (megnyomja a mellét), és bajt hozhat a családjára is.

A halottak visszatérése nem minden esetben negatív tartalmú esemény. Szeretteit is meglátogathatja a *mulo*, melyet kopogásról, csörgésrol (pl. erosebb szél, vagy vihar idején), illetve az állatok, foleg a kutyák viselkedésén lehet észrevenni (*O zhukel dikhel/ xatyarel le mules – A kutya látja/érzi a halottat*). Nekik nem okoz bajt, ennek ellenére egyesek tartanak tole. A többség pozitívan értelmezi elhunyt családtagjának látogatását. Látomásban, vagy álom (*suno dikhen* – álmot látnak) formájában érkezik az élok közé. Azért látogatja meg a halott az éloket, hogy valamit közöljön velük, jót, rosszat egyaránt. Ezeket az álmokat komolyan veszik, megpróbálják értelmezni a halott szavait, viselkedését.[11]

A halottat nevén szólítják, beszélgetnek vele, próbálják faggatni: *So keres kathe? So kames kathe? So kames amendar? – Mit csinálsz itt? Mit akarsz itt? Mit akarsz tolünk*? Ilyenkor minden esetben visznek a halott sírjára gyertyát, s megkérik, nyugodjon békében. A tuznek egyébként is tisztítóerot tulajdonítanak, akár a gyertyánál, akár nagyobb tuznél „megfürdoznek", ami azt jelenti, hogy tenyerüket a tuz felett elhúzva rituális mosdást végeznek, foleg arcukon, fejükön.

Természetfeletti lények

A cigányok természetfeletti képzeteit a pozitív és a negatív eroket szabályozó lények köré csoportosíthatjuk.[12] Ezek a lények befolyásolják a szerencsét, okozhatnak betegséget, szerencsétlenséget.[13] A Jó és Rossz közötti küzdelem, a szerencse és boldogság alakításában játszott szerepük határozzák meg a lények hovatartozását, megítélését. Olyan osi képzetrol van szó, mely minden kultúrának sajátja. Nem beszélhetünk az Isten (*Devla, Del*) és az Ördög (*Beng*) keresztény teológia szerinti meghatározásáról, lévén kevés a közösség teológiai ismerete. Kereszténynek tartják magukat, de ezek a lények igazán nem tartoznak a dogmák által ismert isten- vagy ördögképhez. Annyit fogadhatunk el, hogy a világot irányító ellentétes erok két pólusát jelentik a felso és alsó világ urai. Biztosan hatással volt a cigányság természetfeletti erokrol vallott gondolkodására a keresztény vallás is, de teljes egészében nem formálta át vallási képzeteiket. Külsoségekben, emóciókban jelentkezo vallásosságuk felszínes, egyszerre keresztények is, meg nem is. Az animisztikus vonások, az egyes világot átjáró szellemek, valamint a különleges, természetfeletti képességu személyek inkább jellemzoek a mai napig a vizsgált közösségekben. A hiedelmek vizsgálatánál szoros román kapcsolatokat, hatásokat figyeltem meg, pl. a halotti tor a *pomana*, vagy a hiedelemlények közül a tisztátalan lélek, boszorkány, a *zmovo, prikulics* (román *zmau, zmeu, priculici*) esetében. Ezek az egyezések, hasonlóságok mutatják, hogy a vizsgált cigány közösségek hosszabb idot töltöttek román területen, s betelepülésük nem régi keletu, hiszen a román elemeket még a mai napig is megorizték, ragaszkodnak hozzájuk, elnevezéseikben is tovább élnek.[14]

Tulajdonképpen az ördögöt a többi negatív ereju hiedelemalaktól nem sok különbözteti meg. Nincs olyan jelentos szerepe, mint a keresztény egyházak sátán-figurájának. Kisebb

„hatókör" szerinti különbségek felfedezhetok, de lényegében rontó erejük összeköti oket. Az ördög (*Beng*) teheto felelossé olyan tettekért, melyek az embert bunbe viszik, pl. lopni, rabolni megy, vagy megöl valakit: „Már megint az ördög biztatott!" – mondják ilyenkor. Ebbol következoen tartják ördöngösnek (*bengalo*) azokat a személyeket, akik furfangosak, nem férnek a borükbe, állandóan a csínytevés jár a fejükben. A *choxano* (kísértet) és a *zmovo* (tisztátalan lélek) két olyan lény, amelyik a halálhoz kötodik. A visszajáró halottaknak az ártó változata. Ezek a lények valami miatt (pl. a temetési keresztvíz hiánya) a haláluk után nyugodni nem tudó lelkekbol születnek meg, s betegségeket hoznak a családra, vagy csak ijesztgetik oket, bosszút állnak az életükben elszenvedett vétkekért. Az ördög mellett leginkább félt lény a boszorkány (*choxalyi*), amelyik lehet ember is, de lehet akár a zmovo szinonimája is.

Az Isten (*Devla*) személye testesíti meg a Jót, a szent erot, mely fenntartja a világ forgását. A pozitív, teremto, gyógyító erok kapcsolódnak hozzá. A felso világ ura, a férfi princípium legfobb megtestesítoje. Személye hozható leginkább rokonságba a keresztény teológia Isten-felfogásával. Jézus Krisztus elismert, szent erovel bíró alak a kereszténységbol, a Devla egyik megjelenési formája. Az o személyében sajátságosan jelentkezik a cigányság kereszténységhez való viszonya. Az Istent, vagy szent terét (templom) megsérteni tiszteletlen dolog, aki megteszi, annak számolnia kell a természetfeletti erok büntetésével. Az egyik férfi egy kegytárgyat próbált meg részegen ellopni a templomból, de ez nem sikerült. Másnap egy szerencsétlen tuzesetben meghalt három gyermeke. Ezt o Isten büntetésének tartotta, elkövetett bune miatt. Úgy gondolta, hogy az ördög (*beng*) vitte rá erre a cselekményre (*O beng kerdas, hogy chordyom ande khangeri. Haj o raj, o del mardyas man, phabardas le shavoren... – Az* *ördög csinálta, hogy loptam a templomban. És az úr, az isten megvert engem, megégette a gyerekeket...).*

Fontos szerep jut Szuz Máriának (*Sunto Maria*), akit megkülönböztetett tisztelet övez, minden cigány házban lehet látni képi, vagy figurális ábrázolását, rengeteg selyemvirággal körülvéve. A képeken, szobrocskákon keresztül is szent erot tulajdonítanak neki, az anyaság legfobb, legszentebb princípiuma. Erosen emocionális a hozzá kötodo vallásosság. Osi, matriarchális, osanya képzetek transzformálódtak keresztény tartalommal személyében. A teremto-pusztító ereju osi, noi termékenység-istenségek keresztény szinkretizációja. Teremto, gyógyító, de rontó erovel is rendelkezik. Különleges gyógyulások (meddoségé is) fuzodnek a házaknál található Szuz Máriát ábrázoló kisebb szobrokhoz, de ezek elott mondják el átkaikat is.

O pirkulicho (*prikulicho*)

Az összegyűjtött anyag alapján a *prikulicho (pirkulicho)* tulajdonságai:

- Vetélt, kereszteletlen gyerek, meghalt kisgyerek
- *Cine vetélture, bibolde, bivuzhe* – kis elvetéltek, kereszteletlenek, tisztátalanok
- *Cino beng* – kicsi ördög
- *Cino manush* – kicsi ember
- Gyerek képében jön
- *Palpale zhal, haj pel peske daki chuchi kana sovel* – visszajár és szopja az anyja mellét, mikor az alszik
- *Korkoro avel* – egyedül jár
- Játékát, cumiját keresi, csörömpöl (*chingardel*)
- Nem bánt mást, csak az anyját
- Ijesztget
- Napot, holdat eszi

A prikulics alakja nem ismeretlen a magyar néprajzi kutatásokban és anyagokban sem. A *csordás farkas*, *küldött farkas* alakjában ismert, erdélyi területeken bővebb, tágabb jelentéssel bír. A prikulics alakja korán feltűnik a néprajzi adatok között is, elsősorban, mint küldött farkas, illetve emberfarkas jelentésben.[15] Barna Gábor megemlíti a vérszívó, nyomó *nora* román párhuzamaként.[16] Pócs Éva összegezte Diószegi Vilmos a magyarországi románok között végzett kutatásainak hiedelemanyagát, itt is emberfarkas alakban jelenik meg ez a lény. A mediátori rendszerről írt tanulmányában a werewolfboszorkány (emberfarkas formájában megjelenő boszorkány) lehetséges alakjaként említi, elsősorban román, illetve románokkal kapcsolatban álló területekről.[17] Tündérekről, démonokról, boszorkányokról szóló írásában a prikulicsot emberfarkas, boszorkány, vámpírisztikus lényként azonosítja.[18] Dömötör Tekla a magyar hiedelemvilágról szóló összefoglalásában a küldött farkas alakjában jeleníti meg, kiemeli, hogy a román formában halottból válik farkassá.[19]

A román *priculici* (farkas, vagy kutya formájú negatív hiedelemlény) átvételéről beszélhetünk, mely bekerült a magyar köznyelvbe elsősorban Erdély, majd más magyarlakta területre is. Akár román, akár magyar formái igen változatosak, terjedésével jelentésében is egyre inkább kibővült. Nagyné Martyin Emília megemlíti a *priculici* nevű hiedelemlényt a magyarországi románok néphitéről szóló tanulmányában. A hiedelemalak magában foglalja az emberfarkas, a visszajáró halott, a boszorkány, illetve módosult jelentésében gyermekijesztő lény, vagy fürge gyermek alakját egyaránt.[20] A román priculici alakja már korán bekerült az erdélyi népek, a magyarok, székelyek és szászok folklórjába.[21] A magyar néprajz néphitet összefoglaló kötetében olvashatjuk az elvetélt gyermek anyját szívó tulajdonságát, illetve a kereszteletlen gyerek emberfarkassá alakulását, az égitesteket faló alakját. Az elvetélt és a kereszteletlen gyerek is a visszajáró halottak közé tartoznak. Ugyanitt az emberfarkasra vonatkozóan azt a megállapítást teszi, hogy a délkelet-európai hagyományokban jelentős a „holt”, rosszindulatú kísértet szerepe, itt külön kiemeli a románból származó prikulics alakját. Az ördög, boszorkány hiedelemalak is azonosul werewolf-vonásokkal.[22]

A vizsgált közösségekben nem teljesen azonos a prikulics értelmezése. A pirkulicho és a prikulicho szóalak is egyaránt előfordul. Azonosnak a kicsi, gyermekszerű ördög, manó alakja tekinthető. A csintalan, csínytevő tulajdonság is mindenhol megjelent a kísértés mellett. Nem általános a vetélt gyerekből és a kereszteletlen gyerekből való származtatás, illetve ehhez kapcsolódóan a vámpírisztikus elemek sem voltak ismertek a vizsgált közösségek mindegyikében. Ezekkel elsősorban a végegyházi és a szentetornyai cigányok között találkoztam. Ezeknek a közösségeknek az ősei a közösségek ősei több időt tartózkodtak szerb területeken, illetve szerb közösségek közelében, pl. Magyarcsanád közelében. Tehát feltételezhető egyrészről egy szerb hatás, illetve másrészről belső képződés is lehet a kereszteletlenül elhalt, illetve elvetélt gyerek hiedelemrendszerben való integrálására.

Ha megvizsgáljuk a fent említett, az oláhcigányok között élő *pirkulicho* tulajdonságait, akkor azt a következtetést vonhatjuk le, hogy alakjában ötvöződtek a balkáni (elsősorban román) és magyar hiedelemlények vonásai. Bakos Ferenc szótára fontos kiindulópontot jelent számunkra a cigányok által használt értelmezés megvilágításában: a kísértet mellett a küldött farkas, ördögfióka, csúnya kicsi ember, vagy gyerek, az esőcsináló garabonciás, illetve a kemény, rossz ember jelentésben is feltűnik.[23]

Abból az alapvetésből kell kiindulnunk, hogy az értelmetlenül hirtelen, szokatlan gyermekhalál, mint a vetélés, kereszteletlen gyermekek halála komoly pszichés traumát jelent a cigány közösségekben. Az ilyen körülmények között elhunyt gyermekek tisztátalan (biuzhe) lények lesznek, s a világot fenntartó ellentétes erők közül a negatív irányítása alá kerülnek. Visszajáró halottak lesznek, akik az élőkön állnak bosszút értelmetlen (tisztátalan) halálukért. Láthattuk, hogy a halottként emberfarkas kialakulásában, illetve bizonyos boszorkányok által is képviselt tulajdonságok megjelenítésében szerepet kapnak ezek a „korán elveszett" gyermeklelkek.

A román prikulics vagy priculici tulajdonságai terjedésével kiszélesedtek, s magába olvasztotta a kísértet, s különböző rontó tulajdonságú, ördöngös, gyermekszerű kis manó figuráját. A jelentésbővülésben szerepet kapott az emberfarkas gyermekből létrejövő alakja. Mint láthattuk a Bakos féle szótár értelmezésében a prikulics, magában foglalja az erdélyi köznyelvben a kísértet és a gyermek jelentést is. Tovább folytatva a sort a vizsgált cigány közösségek ősei huzamosabb időt töltöttek el erdélyi területeken, illetve románok mellett, s így alakultak ki a prikulicsra (pirkulicho) vonatkozó hiedelmek. Megőrizte a farkasember archaikus, égitesteket rabló-faló tulajdonságait. Felvette a köznyelvben elterjedt rontó manószerű, csúnya gyermek jelentést, s ezt azonosították az elvetélt, kereszteletlen gyermek hiedelemalakjával. Társították hozzá az előbb említett alakok negatív szerepét, tehát az anyán való bosszúállást (mellszopás), illetve kísértést, melyek ellen a boszorkányok elűzésére is használt praktikákat alkalmazzák, mint gatyamadzag, tömjén égetése. Hasonlóan az ördöghöz, boszorkányhoz az állatok érzik meg a jelenlétüket, s viselkedésükkel jelzik. A kicsi ördög (cino beng) elnevezés arra utal, hogy a cigány hiedelemrendszerben minden a negatív szerep és erő az ördögtől (beng) származik. A teliholdnál, harangozásnál megjelenés is az emberfarkas, illetve az ördögi erővel bíró lények tulajdonságai közé tartozik.

A cigányok által ismert pirkulicho teljesen elveszítette a román priculici küldött farkas, werewolf típusú farkasember jelentését és formáját, jelentésváltozással került a vizsgált oláhcigány közösségek hiedelmeibe. Összefoglalva, a pirkulicho egy gyermekalakú lény (elvetélt, kereszteletlen, hirtelen meghalt gyermekből), aki visszajárva, hangoskodva kísért, ijesztget, de csak az anyját bántja, a mellét szívja. Az égitesteket is falja, illetve rabolja. Torz, nagyon alacsony (törpe), csúnya embert is azonosítanak vele. Tehát átalakult a román priculici hiedelemlény alakja és szerepe is az együttélés és vándorlás hosszú időszaka alatt, s egy, a cigány hiedelemvilágba integrálódott hiedelemlény alakult ki. A halottak (*mule*), a tisztátalan erők (*biuzhe*) megtestesülései, mint fent láthattuk, a cigány hiedelmekben kiemelkedő jelentőséggel bírnak. A halálhoz, halottakhoz kötődő lények így fontos negatív előjelű szereplőkké válnak. A démonok (*berbeja*) világának képviselői. A negatív princípium, a szerencsétlenség, a rossz sors (*prikezhija*) testet öltő alakjai. A pirkulicho a „rossz halottak" közé sorolandó lény, számos román és más néptől átvett, szinkretizálódott negatív tulajdonsággal.

O zmovo

Az összegyűjtött anyag alapján a *zmovo* tulajdonságai:

- *Vo si o beng* – Ő az ördög
- *Bivuzho manush* – tisztátalan ember
- *Baro, zuralo manush* – nagy, erős ember
- *Sar le vampirure chopol lesko buko haj lesko jilo* – mint a vámpírok szívják az ember tüdejét és szívét.
- Nyomó lény
- Teliholdnál jelenik meg, vagy délben, harangozásnál

- Küldi a halottakat vissza az élők világába - *tradel le mule palpale ande zhuvindi luma*
- Úgy csinálja, hogy rosszat csináljanak az emberek, hogy embereket öljenek. - *Sar kerel, hogy le rom te keren chorri butyi, te mudaren le manushen.*
- A fekete kutya és a ló látja, érzi a szagát – *O kalo zhukel haj o grast dikhel les, xatyarel leski sung*
- Az ember csak érzi, de nem látja
- Elűzni: *phabarel varikon brechinári* (gatyamadzag), *sostyin haj temuje* (tömjén) *füstölil és sikítva zhaltar*

A *zmovo* alakjának eredetét kutatva meg kell vizsgálnunk a cigány nyelv egyik tulajdonságát. A cigány (romani) nyelv is használ más nyelvekből átvett szavakat, hasonlóan a többi nyelvhez. A hímnemű főnevek esetében ezek az átvett szavak a cigányban „o", illetve „vo" végződést kapnak, így tudja aztán a nyelv megfelelően ragozni. A „zmovo" esetében is erről beszélhetünk, és a „*vo*" végződést elhagyva eljutunk a *zmo* tőhöz, amelyben az „o" hangzótorlódás során alakult ki. A részeire bontott kifejezés alapja vélhetően a román *zmău*, egy hiedelemlény, amely a cigány hiedelemlények közé bekerült és sajátságosan cigányos formát, tartalmat öltött. Tulajdonságaiból az derül ki, hogy ötvözte több hiedelemlény (ördög, boszorkány, kísértet, vámpír) alakját.

A magyarországi románok által ismert *zmău* nevű lény ördög, boszorkány jelentésben ismert.[24] Itt említem meg, hogy Pócs Éva Diószegi Vilmos román hiedelemalakokról szóló gyűjtésében megemlíti a lidérc (necurat) és az ördög (dracu) vonatkozásában a zmăuval, majd a zmovoval rokon vonásokat (pl. a magas, erős, nagydarab ember).[25] A román népmesékben a zmău sárkány jelentésű.[26] Eredeti alakja *zmeu*, a *balaur* mellett a román, sárkány jelentésű hiedelemlény, mely bármilyen alakot fel tud venni. A zmeut a román nép sárkánynak és a balaurral rokon lénynek, illetve lidércnek képzeli, s a néphitben elterjedt forma, hogy a zmeu emberi arcú, de magasabb és vastagabb testu és óriási ereju lény. A zmeuk a havasokban, suru erdokben pompás palotákat emelnek s családi életet élnek. Az embereket nem turik maguk körül, megölik és megeszik; szép lányokat rabolnak. A Mârgájáról érdekes mondát jegyzett fel Mátyás Lajos Lupsán, Torda-Aranyos megyében. A községgel szemben, az Aranyoson túl meredek, komor magas sziklafal emelkedik, tetején néhány szál fenyo meredez. Ez a Mârgája. Lupsa román népe azt hiszi, hogy belsejében szörnyek, zméjik tartózkodnak.[27]

A zmeu alapja a szláv *zmija*, *zmej*, melynek jelentése kígyó. A kígyó azonosult a sárkány fogalmával. Rokona a délszláv *zmaj*, vagy a hazánkban is széles körben ismert *zomok* sárkánykígyó alakja.[28] A zomok, illetve a zmej típusú sárkányok, sárkánykígyók a negatív, ártó hiedelemlények közé sorolhatók, szemben a tisztelettel övezett „segítő" kígyóalakok. A sárkányalak „ördögi" tulajdonsága, s általában a sárkány ördöggé alakulásában Pócs Éva szerint az iráni-zsidó, illetve a keresztény Sátán-képzetnek domináns szerepe van.[29] A középkori egyház erősítette ezt a sárkány-sátán azonosítást. Az azonosulással a zmeu, illetve tájnyelvi változatában zmău is ördögi tulajdonságokat kapott, illetve az ördöggel vált azonossá. Emellett érvel Elwood B. Trigg a cigány démonokról és istenekről írt könyvében. A szerző hivatkozik egy Alexandros Paspatestől, 1870-ben, Konstantinápolyban megjelent értekezésre, mely szerint a cigányokat arra kényszerítették a keresztények, hogy nevezzék el azokat a személyeket, akik előtt áldozatot mutatnak be, s akik rítusa új a számukra. Szent György és a sárkány küzdelmét ábrázoló képet mutatták nekik, s ők a képről a sárkányt hasonlatosnak vélték az ő ördög-képükkel, melyet a *beng* szóval illettek, ami az ő hitük szerint egy torz, békaszerű lény. A kevésbé képzett festők által festett egyszerű képek nagymértékben hozzájárultak az ördög képzetének sárkánnyal, illetve békával való azonosításához. A szanszkrit gyökerű *beng* (*vyranga*) kifejezés így a sárkány alakján keresztül nyerte el a keresztények által is használt ördög jelentést. A keleti ortodoxia befolyása alatt álló balkáni cigányság között a beng szó az ördög jelentés mellett magába foglalta a sárkány, illetve a torz békaszerű lény jelentését is.[30] Ezt figyelembe véve a párhuzam adja magát a román zmeu-sárkány zmovo-ördöggé való transzformálódásához. A cigányok babonás irtózása a hüllőktől, de főleg a békától (*zhamba*), illetve a kígyótól (*sap*) nagyon ősi gyökerekre vezethető vissza.

A zmovo hiedelemlény az általam vizsgált oláhcigány közösségekben egyaránt ismert, teljes azonosságot mutattak a szóalak és a jellemzők mind a magyarországi, mind a romániai cigányok között. Egyaránt megfigyelhető az ördög jelentés (a *beng* szinonimájaként), aki megrontja az embereket, bűncselekményekre (pl. rablás, betörés, gyilkosság, stb.) veszi rá, házasságtörésre, s mindenféle egyéb rosszra. A zmovo nagytermetű, erőteljes, óriásszerű megjelenése teljesen azonos formában jellemző a vizsgált közösségekben. Több esetben használják a kifejezést olyan férfira, aki nagytestű, erőteljes testalkatú (*kado manush kasavoj sar o zmovo*). Ez a tulajdonság archaikus vonásnak tekinthető. Mi a kapcsolat a zmeu-sárkánynak az óriás, nagyerejű ember alakjával? A népmesék és a hiedelmek sárkány alakja több alakot is képes felvenni az ördöghöz és a boszorkányhoz hasonlóan. Több esetben találkozhatunk az emberalakot öltött sárkány figurájával mesékben, hiedelmekben egyaránt.[31] Általában a magyar népmesék sárkánya, szemben a nyugati sárkányalakkal nagyon is emberszabású, van úgy, hogy nem is magától repül, hanem lovagol, esetleg neki is táltos lova van, karddal, buzogánnyal hadakozik, rútsága nincs túlhangsúlyozva. Az ifjú hölgyeket sem táplálkozás céljából rabolja el, hanem házasságra vágyik. Tulajdonságai és külső jegyei alapján párhuzamba állítható a zmeu ezen férfialakú formája a délszláv Zmaj Ognjeni Vuk, vagy az angolszáz *ogre*, vagy *giant* (vagyis az óriás) alakjával. Itt kell megemlítenünk, hogy a cigányok között az ördög megjelenési formája ember, elsősorban férfi.[32]

A zmeu-sárkány lányrabló, emberevő motívuma feledésbe merült, s inkább a negatív princípiumhoz, az ördöghöz (*beng*) kötődő tulajdonságai erősödtek fel, illetve hagyományozódtak tovább. Az ördög fajfogalom, mely magába foglalja az összes tisztátalant (tündérek, boszorkák, gonosz szellemek). Érdemes megfigyelni, hogy alakjában, tulajdonságaiban ötvöződtek a vámpír, a boszorkány, vagy a lidérc attribútumai. Sajátosan ötvözött tartalommal töltötte fel a vándorló cigányság a zmeu-sárkány alakját, s a negatív erőhöz kapcsolva azonosította az ördöggel. Érdekes megfigyelni, hogy a jugoszláviai muszlim cigányok leginkább félt vámpírisztikus lénye is kígyó alakú.[33] A fekete állatok „megérző-védő" képességére is több, balkáni adat található.[34]

Néhány archaikus vonásban felfedezhető a zmeu eredeti, illetve transzformálódott alakja, mint pl. a nagyerejű ember alakjában való megjelenés. Az égben viaskodó, mennydörgést, villámlást okozó, az égitesteket elrabló sárkány különvált a zmeu/zmovo alakjától, és különálló mesei lényként él tovább. A *sherkano* (sárkány) viharok formájában mutatkozik meg, alakját az égen lehet látni a felhőkben. Egy kora júniusi napon Szentetornya határában egy nagy vihart megelőző erős szélben egy kisebb örvény, forgószél alakult ki, amit cigány adatközlőim a „sárkány farká"-nak (*sherkaneski pori*) neveztek.[35] Azt mondták, ha a sárkány megjelenik, akkor szárazság lesz, illetve elpusztulnak dögvészben az állatok.

Látható tehát, hogy a zmeu-sárkány attribútumai több szinten hagyományozódtak, s keveredtek a népmesék sárkány alakjával is. A *zmovo* és a *sherkano* őrizték meg az archaikus vonásokat a sárkányhiedelmekben. Különböző, elsősorban román, szerb és magyar hatásokkal ötvözve keveredett a hiedelemlény és a mesei sárkány alakja.

JEGYZETEK

[1] Diósi Á. 2001. 16.

[2] E. B. Trigg 1975. 210.

[3] Diósi Á. 2001. 12.

[4] vö: Williams P. 2003. 72-75.

[5] Sinclair, M. S. 1993. 196.

[6] Okely, J. 1991. 38., Wilhelm G. 1993. 34., illetve Jane Dick Zatta tanulmánya a köztes határok kultúrjáról 2002. 27-213.

[7] Okely, J. 1991. 37.

[8] Okely, J. 1991. 45-47., Zatta, J. D. 2002. 138.

[9] Grigore, D. 2001. 87., Piasere, L. 2002. 330., Williams, P. 2003, 23., E. B. Trigg 1975. 132.

[10] Pócs É. 1997. 33.

[11] vö: Petánovics K. 1999. 555-567.

[12] Ian Hancock 2004. 91.

[13] vö: Rézmuves M. 2001. 21-22.

[14] Martyin E. 2000. 48.

[15] Hathalmi Gabnay Ferencz 1905. 255., Csefkó Gyula 1926 36-37., Kovács Ágnes 1947. 112.

[16] Barna Gábor 1981. 419.

[17] Pócs Éva . 1981. 487-498., 1997. 57.

[18] Pócs Éva, 1989. 50.

[19] Dömötör Tekla, 1981. 106.

[20] Nagyné Martyin Emília 1996. 126-127.

[21] Makkai L. 1986. 369.

[22] Pócs É. 1990. 551-552. 577-579.

[23] Bakos F. 1982. 271.

[24] Nagyné Martin Emília 1996. 120.

[25] Pócs Éva 1981. 494.

[26] Nagyné Martin Emília közlése alapján.

[27] Popescu-Argesel, I. 1984. 165-172., Herrmann A. 1893. 381.

[28] Erdész Sándor 1984. 98.

[29] Pócs Éva 2002. 125.

[30] E. B. Trigg 1975. 166.

[31] Nagy Olga 1974. 118., Erdész S. 1984.14., Pócs É. 2002. 129., illetve Frankovics György közlése alapján.

[32] E. B. Trigg 1975. 166.

[33] E. B. Trigg 1975. 149.

[34] U.o. 155.

[35] V.ö.: Magyar néphit sárkányára vonatkozó leírás, Pócs É. 1990. 555-557.

IRODALOM

Bakos Ferenc
1982. A magyar szókészlet román elemeinek története Akadémiai Kiadó, Budapest
Barna Gábor
1981. A nora. Egy szláv eredetű hiedelemlény a magyar néphitben. In: *Ethnographia* XCII. évf. 413-436.

Csefkó Gyula
1926. Küldött farkas, küldött kutya, küldött ördög. In: *Ethnographia* XXXVII. évf. 36-37.

Diósi Ágnes
2001. A cigányok hitvilága In: *Amaro Drom* (11.) 12. 16-17.

Dömötör Tekla
1981. A magyar nép hiedelemvilága. Budapest

Erdész Sándor
1984. Kígyókultusz a magyar néphagyományban. Debrecen

Grigore, Delia 2001. A halálkép és a temetési szokások hagyományos, roma megközelítése. Romániai kalderás romák. In: Bódi Zsuzsanna (*szerk.*): Cigány Néprajzi Tanulmányok 10. 86-94.

Hancock, Ian
2004. Mi vagyunk a romani nép. PONT Kiadó, Budapest

Hathalmi Gabnay Ferencz
1905. A prikulis. In: *Ethnographia* XVI. évf. 255.

Herrmann Antal
1893 A hegyek kultusza Erdély népeinél. In: *Erdély*, II./ 11-12., Kolozsvár 368-394.

Kovács Ágnes
1947. Kalotaszegi adatok a lidércről, sárkányról, garabonciásról, rosszakról, prikulicsról, boszorkányokról. In: Ethnographia LVIII. évf. 111-114.

Makkai László
1986. Két világ határán. In: Makkai László – Mócsy András (*szerk.*): Erdély Története. Első Kötet. Akadémiai Kiadó, Budapest 366-369.

Martyin Emília
1996. A boszorkány alakja a magyarországi románok néphitében. In: Tiberiu Herdean (*szerk.*): ANNALES, Gyula, 112-149.
1999. Hagyományok In: A magyarországi románok 37-53. Változó Világ 29. Győr.

Nagy Olga
1974. Hősök, csalókák, ördögök. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest

Okely, Judith
1991. Szimbolikus határok In: *Café Bábel* 1991./1. 37-54.

Petánovics Katalin
1999. Az őrtálló lélek In: Pozsgai Péter (*szerk.*): Tűzcsiholó. Írások a 90 éves Lükő Gábor tiszteletére. Budapest, 555-567.

Piasere, Leonardo
2002. Mare Roma - Az emberek osztályozása és a társadalmi szerkezet. In: Prónai Csaba (szerk.): Cigányok európában 2. - Olaszország, Budapest, 213-380.

Pócs Éva
1981. A magyarországi románok néphite Diószegi Vilmos gyűjtésében 1. In: Békési Élet XVI 487-498.
1989. Tündérek , démonok, boszorkányok. Akadémiai Kiadó (4D sorozat), Budapest
1990. Néphit. In: Dömötör Tekla (*főszerk.*) Népszokás, néphit, népi vallásosság. (Magyar Néprajz VII.) Akadémiai Kiadó, Budapest 527-629.
1997. Élők és holtak, látók és boszorkányok, Akadémiai Kiadó, Budapest.
2002. Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán. Válogatott tanulmányok I., Budapest.
Popescu-Argeșel, Ion
1984. Valea Ariesului. București

Rézműves Melinda
2001. Démonikus lények a cigány néphitben. In: *Amaro Drom* 2001/8. 21-22.

Trigg, Elwood B.
1975. Gypsy Demons and Divinities. The Magical and Supernatural Practices of the Gypsies. Sheldon Press, London

Stewart, Michael Sinclair
1994. Daltestvérek. Az oláhcigány identitás és közösség továbbélése a szocialista Magyarországon. Budapest.

Wilhelm Gábor
1992. Kultúra, társadalom, etnicitás az oláh cigányoknál. In: Barna Gábor (*szerk.*): Cigány Néprajzi Tanulmányok 1., Salgótarján, 29-38.

Williams, Patrick
2003. Gypsy World. The Silence of the Living and the Voices of the Dead. Chicago.

Zatta, Jane Dick
2002. Cigányok, Romák - A köztes határok kultúrája. In: Prónai Csaba (*szerk.*): Cigányok Európában 2. - Olaszország, Budapest, 27-213.

FIGURA PRICULICIULUI ȘI A ZMEULUI ÎN CREDINȚELE ȚIGANILOR „VALAHI”

Rezumat

Lucrarea prezintă reprezentările priculiciului și zmeului în contextul mai larg al credințelor țigănești. Cercetările au vizat patru comunități de țigani „valahi” din județul Békés și comunitățile de țigani „gabori” din Transilvania.

În credințele fiecarui popor, inclusiv a țiganilor, funcționează bipolaritatea Bine –Rău doar că, în cazul țiganilor, apar și *elemente romanes*, foarte arhaice, unele specifice, altele împrumutate de la alții, cu care au avut contacte pe lungul lor drum de migrare.

Țiganii analizați sunt romano-catolici sau ortodocși dar nu-și practică religia conform liturghiilor.Lumea lor mitică este mult mai veche decât dogma religioasă.Viața lor este dominată de frică superstițioasă de la botez până la înmormântare. Biserica, cimitirul sunt spații sacrale pentru ei, la fel cum sacru este și preotul pentru că aceste locuri, acest om, face legătura între puterea lumească și cea de dincolo.

Tot în acest context trebuie să amintim elementele care guvernează viața țiganilor. Prima forță magică care poate să intervină în viața țiganului este *norocul predestinat* sau opusul acestuia, *ghinionul.* Prin obiceiurile practicate țiganii urmăresc asigurarea unei vieți norocoase, evitarea nenorocirilor, îmblânzirea spiritelor morților.

Al doilea element care controlează viața țiganilor este frica de necuratul cultic, nevoia de separare a lumii curate de cea necurată, de care se leagă o serie de tabuuri, care le împânzesc viața. De altfel,curățenia interioară trebuie păstrată cu sfințenie, fiindcă doar astfel poate fi ocrotit sufletul de pericolele care pândesc viața.

Credințele țiganilor sunt grupate în jurul următoarelor teme: curățenia și necurățenia; norocul și ghinionul;morții; sufletele necurate; vrăjitoare; diavoli; blesteme; Fecioara Maria.

Ei caută explicații pentru tot ceea ce se întâmplă, pentru boli.Cred că cei care nu sunt curați nu pot să aibă viață norocoasă.Necurățenia în cazul țiganilor se referă în primul rând la femei, dar apare și în alte multe domenii ale vieții,de la spațiul de locuit până la mâncare.

Tabuurile legate de animale se referă la ținerea sau la consumarea lor dar și la faptul că animalul are legătură cu lumea de dincolo.

Cel mai stimat animal este calul, care este înconjurat de o venerație sfântă iar dacă este ținut pe lângă casă este o cinste, nu este admis să fie maltratat sau mâncat.

Câinele poate să fie și curat și necurat, depinde.El este totuși stimat pentru că păzește casa,vede mortul care se întoarce acasă, stafiile.

Pisica în schimb este considerată de țigani un animal necurat (își linge blana)dar ține legătura cu spiritele rele, cu vrăjitoarele.

Broasca, șarpele sunt asociate de țigani cu diavolul, cu spiritele rele, așa că toată lumea se ferește de ele, dar prin legăturile pe care le au cu lumea de dincolo ele sunt utilizate în practici magice și vindecări.

Morții au un rol pozitiv sau negativ, influențează viața celor vii, așa că sunt înconjurați de un respect deosebit.

Dacă nu sunt respectați, ei îi pedepsesc pe cei vii. De asemenea morții se leagă de obiectele lor preferate, de locul unde au stat și se întorc, încât țiganii migratori părăsesc căruța, rulota și obiectele mortului.

În ziua de azi este mai greu fiindcă nu pot să-și părăsească casa, așa că această credință s-a modificat .Ei stropesc casa cu apă sfințită sau folosesc diferite obiecte de cult pentru a o proteja de morți.

Țiganii cred că atunci când moare cineva, sufletul lui rămâne până la înmormântare în preajma corpului.Atunci când are loc înmormântarea sufletul se mută în lumea morților iar dacă înmormântarea nu are loc așa cum trebuie, mortul n-o să fie „bun”,se va întoarce în lumea celor vii, mai ales dacă este un mort tânăr sau a fost supărat pe cineva.

Revenirea morților printre cei vii nu întotdeauna este una malefică.Dacă familia visează cu mortul înseamnă că el vrea să comunice ceva important.

Dacă ei cred că mortul este prin preajmă,că încearcă să comunice cu ei (numindu-i pe nume și întrebându-i că ei ce vor), țiganii duc lumânări la morminte și încearcă să se purifice imitând gestul spălatului mâinilor deasupra focului(purificator)al lumânărilor.

Ființele supranaturale reprezintă, potrivit credințelor țigănești, forțe pozitive și negative, care influențează norocul și ghinionul, poate să îmbolnăvească oamenii.

Deși țiganii se declară creștini, credința lor este superficială, în realitate pentru ei forțele Binelui și al Răului sunt stăpânii lumii de Sus și de Jos.Credința lor are trăsături animiste.

Legăturile lor cu românii se manifestă prin pomana mortului și prin credința în ființe și sufletele necurate, vrăjitoarea, zmeul („zmovo”), priculiciul.

Diavolul deși este o figură negativă nu are rol atât de important ca și Satana din cultele creștine.

Strigoiul și sufletul necurat, zmovo, sunt două ființe legate de credința care se referă la moarte.Sunt variantele rele ale morților care se întorc.

Dumnezeu sau Devla întruchipează Binele, care susține lumea, este o forță pozitivă, benefică, vindecătoare.Isus Hristos este recunoscut ca o formă a lui Devla, nu este permis să fie jignit.

Un rol important are și Fecioara Maria.În credințele țiganilor valahi ea reprezintă o formă pozitivă feminină, principiul cel mai sfânt al maternității.Are forță vindecătoare dar și putere malefică.

Priculiciul (prikulicho)

Caracteristici:

- -este un copil avortat sau nebotezat, care a murit înainte de botez
- -diavol mic
- -om mic
- -vine sub chipul unui copil
- -se întoarce sub formă de duh și suge de la mama lui, când aceasta doarme
- -umblă de unul singur
- -face zgomot cu jucăriile lui
- -nu face rău nimănui doar mamei sale
- -sperie lumea
- -se hrănește cu soarele și luna.

Reprezentarea priculiciului apare și în credința populară maghiară ca om-lup dar mai ales îm credința populară românească, unde chiar mortul poate să devină lup.

În credințele țiganilor „valahi”, caracteristicile priculiciul s-au format din elemente împrumutate de la maghiari, români și sârbi. Copiii care au murit subit, fără botez, bulversează comunitatea țiganilor, devin spirite necurate care sunt în legătură cu forțele malefice.Ei se întorc la cei vii ca să se răzbune pentru moartea lui necurată.

În concluzie prikulicho face parte din categoria morților răi,o ființă sincretică, preluată de la mai multe neamuri.

Zmovo

Caracteristici:

- -el este diavolul
- -este un om necurat
- -este un om puternic

-ca și vampirii suge sângele și plămânii oamenilor
-apare la lună plină sau la prânz, când se trag clopotele
-trimite morții înapoi în lumea viilor
-face rele între oameni, îi determină să facă lucruri nepermise(crime,etc.)
-câinele negru și calul negru simt mirosul lui
-omul îl simte dar nu-l vede
-poate să fie gonit cu ajutorul tămâii sau cu șiretul de la izmene.

Dacă analizăm limba romanes constatăm că la baza cuvântului zmovo stă zmăul, ce denumește aceeași ființă mitologică, înrudită cu necuratul și cu deavolul din credința populară românească.De fapt în credința țigănească este un om foarte puternic, care poate lua forma oricui.

Cuvântul zmeu este de fapt de origine slavonă, de la zmija, care înseamnă șarpe sau zmaj-zmok, care înseamnă balaur. Este vorba despre un șarpe malefic.

Dacă zmeul are forțe diabolice acest lucru se datorează asocierii lui cu Satana din credințele iudeo-iraniene și creștine.Tradițiile țiganilor valahi despre zmovo sau sherkano conservă cel mai bine moștenirea arhaică legată de această ființă.

THE *PRICULICHO* AND THE *ZMOVO* IN THE VLACH GYPSY BELIEFS IN SOUTH BÉKÉS COUNTY.

Summary

I did the theme-collection in four vlach-gypsy communities in south Békés county (Orosháza-Szentetornya, Végegyháza, Kétegyháza, Magyarbánhegyes), and amongst Gaborestye gypsies from Transilvania (Parajd, Hargita County), who live peri-

odically in Békéscsaba. The supernatural images of the gypsies can sorted round positive or negative supernatural beings. These beings affect fortune, illness and death. The struggle between Good and the Evil, their role in fortune and the happiness determine the adjudication of these beings.

O pirkulicho (*prikulicho*)

Attributes of the prikulicho:

- *Cine vetélture, bibolde, bivuzhe* - unchristened, aborted, dead infant or child
- little impures
- *Cino beng* - little devil
- *Cino manush* - little man
- it appears in a figure of a child
- *Palpale zhal, haj pel peske daki chuchi kana sovel* - it returns and sucks the breast of its own mother, when she is sleeping
- *Korkoro avel* – it returns alone
- It looks for its own toy, nipple, makes noise (*chingardel*)
- It doesn't hurt anybody, except its own mother
- Frightens the livings
- Eats the sun and moon

We can see the influence of the Romanian *priculici* (wolf, or dog figured supernatural being), which got into the Hungarian language primarily in Transilvania and other Hungarian areas, too. Its Romanian and Hungarian forms are very varied and with its spreading flared its meaning. Searching the attributes of the gypsy *priculicho* we can conclude that the pecularities of the supernatural beings from the Balkan (Romania) and Hungary are combined in its figure. It preserved the archaic attribute of the werewolf, which robbs, eats the luminaries. It adopted the meaning of the goblin or ugly child and it was identified with the aborted, unchristened, changed child. It adopted the negative attributes of the beings mentioned, that is the reason for the revenge on the mother (breast-sucking) returning at night. The livings make magic against them (like against the witches) for example they burn incense or a piece of string. The animals (horse, dog) feel its presence (like in case of the witches or the devil) it changes their behaviour. The *cino beng (*little devilexpression refers to the gypsy beliefs that all of the negative forces are from the *beng* (devil). Its appearance at full moon and tolling is similar to the attributes of the werewolf and other diabolic beings.

O zmovo

Attributes of the *zmovo*:

- *Vo si o beng* – It is the Devil's own
- *Bivuzho manush* – Impure man
- *Baro, zuralo manush* – Big, strong man
- *Sar le vampirure chopol lesko buko haj lesko jilo* – Like the vampires it sucks the lung and the heart of the man.
- Weighting being.
- It appears at full moon or at noon (tolling).
- It sends the deads back into the world of livings. - *tradel le mule palpale ande zhuvindi luma.*
- It makes the man make bad things, kill other people. - *Sar kerel, hogy le rom te keren chorri butyi, te mudaren le manushen.*
- Black dogs and horses can see and smell it. – *O kalo zhukel haj o grast dikhel les, xatyarel leski sung*
- Humans can feel it, but can't see it.
- To banish them: somebody burns a piece of strick, underpants or incense and the zmovo goes away crying - *phabarel varikon brechinári, sostyin haj temuje füstölil és sikítva zhaltar*

The base of the word zmovo is the Romanian *zmău,* a supernatural being, which was adopted in the gypsy belief and became their supernatural being. In its attributes it adopted the figures of several supernatural beings (devil, witch, ghost, vampire). Its primal form is *zmeu,* which is the Romanian „dragon" being next to the *balaur*. They can transform into any figure. The zmeu is known by the Romanian as the dragon or cacodemon, and in the folk belief a widespread form of the zmeu is a human-faced, but big, thick giant being. The medieval church enhanced the identification of the dragon with the satan. With this identification the zmeu (zmău) adopted satanic attributes, or rather turn into the devil itself.

The Sanscrite-origin *beng* (*vyranga*) adopted the „devil" meaning, which was used by Christians as well, through the figure of the ancient dragon (frog). Among the Balkanian gypsies (who were under the influence of the east-orthodoxy) the beng were known as the devil and also the dragon or a freak, froglike being. Considerin this there is a paralell between the transformation of the Romanian zmeu and the gypsy zmovo-devil. The superstitious fear of the gypsies from reptiles especially from frogs (*zhamba*) or snakes (*sap*) stems from ancient roots.

It can be seen that the attributes of the zmeu-dragon became traditional on more and more levels and mixed with the dragon-figure of the folk tales. The *zmovo* and the *sherkano* preserved the archaical features of the dragon-beliefs. The figures of the supernatural being and the legendary dragon mixed as a result of different (particularly the Romanian, Serbian and Hungarian) influences.

ISBN: 978-973-0-05705-8